ZNAK

MIESIĘCZNIK

GUSTAVE THIBON: MIECZ I KRZYŻ • STEFANIA SKWARCZYŃSKA: DRAMAT JERZEGO ZAWIEYSKIEGO • KS. WINCENTY KWIATKOWSKI: EXPERIMENTUM FIDEI W APOLOGETYCE NOWOCZESNEJ • C. S. LEWIS: LISTY STAREGO DIABŁA DO MŁODEGO

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

KRAKÓW

ROK IV • MARZEC—KWIECIEŃ • 1949

17

REDAGUJE ZESPÓŁ

Redaktorzy: **Hanna Malewska i Stanisław Stomma**
Członkowie zespołu: **Halban Leon, Skwarczyńska Stefania, Świeżawski Stefan, Turowicz Jerzy, Zawieyski Jerzy.**

ADRES REDAKCJI i ADMINISTRACJI:
Kraków, ul. Sobieskiego 3, III p., m. 8. Tel. 598-46

GODZINY PRZYJĘĆ REDAKCJI:
codziennie od 10—12, z wyjątkiem sobót

ADMINISTRACJA: **codziennie od 9—13**

CENA ZESZYTU **120 ZŁ**
Prenumerata kwartalna (za 3 numery płatne z góry) 320 zł

KONTO W PKO NR IV/1171

M—53844

PAŃSTW. KRAKOWSKIE ZAKŁADY GRAF. KRAKÓW, WIELOPOLE 1

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK VI MARZEC—KWIECIEŃ 1949 NR 3 (17)

GUSTAVE THIBON

MIECZ I KRZYŻ

Nie istnieją wady z gruntu sobie przeciwne: wszystkie tkwią korzeniami w tym centrum sprzeczności, jakim jest „ja" zasklepione w sobie. Gwałt od tchórzostwa dzieli różnica stopnia, nie natury. Gwałtownik to tchórz usztywniony. Trywialne wyrażenie „nadąć się" jest bardzo sensowne: dętka napompowana nie ma innej wyższości prócz tej, że jest napełniona wiatrem. Gwałt i tchórzostwo są jak łuk napięty i łuk rozluźniony: istota rzeczy pozostaje ta sama. Stąd owa wielka łatwość, z jaką owe stany na przemian pojawiają się w tych samych duszach: ten właśnie uczeń, który dobył miecza i zranił sługę arcykapłańskiego, w parę chwil później nędznie zaparł się Mistrza. Zależnie od okoliczności i od wewnętrznego nastroju to samo zasklepienie w sobie, ta sama żądza zachowania siebie i rozprzestrzeniania siebie każe nam raz walczyć z bliźnimi, innym razem przed nimi uciekać. TEN, którego dusza była wszystka miłością, odmówił dobycia miecza, ale nie uląkł się krzyża.

Tylko to jedno: szaleństwo krzyża przezwyciężyć pozwala biegunowe napięcie między gwałtem i tchórzostwem. Spróbujmy rozważyć, nie koniecznie solidaryzując się z nią w pełni, argumentację tych, którzy całkowicie odrzucają przemoc.

Jeżeli zło odpieramy złem, kiedyż wreszcie zło znajdzie swój kres? — pyta mądrość hinduska. W tejże chwili, gdy przypasuję miecz, już pokonało mnie zło, z którym staję do walki, bo nieprzyjaciel przelał we mnie własną duszę. Choćbym zwyciężył materialnie, to tylko

osiągnę, że zło, które mam w nienawiści, zastąpię złem co najmniej równym, ze wszystkimi okropnościami wojny w naddatku. Dać prawdziwy odpór złu, to powiedzieć złośnikowi: za mało jestem do ciebie podobny, by przystać na walkę z tobą; cóż mi przyjdzie z pokonania ciebie, z zabicia twojego ciała, skoro trzeba mi na to zarazić się chorobą, która trawi twoją duszę? Chcę zachować duszę czystą, choćby za cenę śmierci cielesnej; przez miłość siebie, a także przez miłość ciebie, mam bowiem nadzieję, że przykład mój cię poruszy. Opierając ci się podzielę zło, które żyje w tobie; oddając się bez oporu twoim ciosom, spodziewam się udzielić ci dobra, które żyje we mnie. Odpycham miecz, a przyjmuję krzyż.

„Kto mieczem wojuje, od miecza zginie". Gdyż zło zasiane przez człowieka-drapieżnika w duszach tych, których chce on zniszczyć lub ujarzmić, odwraca się przeciwko niemu i zabija go. Złość jego tym zupełniej powraca na jego głowę, tym cięższą ponosi karę, im była zaraźliwsza. Wojna więc nie gładzi zła, tylko je przenosi i rozpowszechnia (przykład nowoczesnych wojen i rewolucji jest pod tym względem bardzo znamienny). Siłą, która unicestwia zło, jest dobro czyste, miłość nadprzyrodzona miłująca nieprzyjaciół, nadstawiająca drugi policzek i konająca na krzyżu. Jedynie krzyż zmazać może zło spowodowane przez miecz.

Absolutne więc opieranie się złemu wymaga nieopierania się złośnikowi i — odwrotnie — odpór dany złośnikowi nieodłączny bywa od pewnego wspólnictwa w złem. I tak, stara zasada: „Kochać grzesznika nienawidząc grzechu" zyskuje nowe oświetlenie: nienawiść musi wybrać między grzesznikiem a grzechem, bo niesposób nienawidzieć razem jednego i drugiego.

W tym punkcie warto przestrzec przed wszelkim łudzeniem się. Absolutny brak odporu czynnego w stosunku do zła może być zdrowy i płodny tylko w klimacie świętości — inaczej mówiąc, tylko pod tym warunkiem wolno odrzucić miecz, że jest się gotowym wstąpić na krzyż. Równowaga tego świata grzesznego i pokaranego spoczywa częściowo na złem i na wojnie (de Maistre, Nietzsche i tylu innych wykazali to dowodnie), i ten, kto odmawia współudziału w owej grze światowej, musi być gotów wycierpieć wszystko zło, którego nie czyni innym. Mistyka pokoju, która nie mieści w sobie tyleż co najmniej odwagi i ryzyka, co religia wojny, nie jest niczym więcej, jak maską słabości i strachu. Nie trzeba zapominać, jakie były na tym padole losy Boga pokoju... Męka kalwaryjska jest następstwem logicznym i ścisłym zastosowaniem Kazania na Górze.

Simone Weil wyraziła w kilku słowach istotę nadprzyrodzonego wyrzeczenia się przemocy: „Kto miecz bierze, od miecza zginie. A kto nie bierze miecza — lub go odrzuca — zginie na Krzyżu"...

OCZYŚCIĆ WOJNĘ

...A jednak, mimo wzrastającej grozy wojny, przyznać jesteśmy zmuszeni, że ludzkość — jako ogół — nie dojrzała do absolutnego i powszechnego wyrzeczenia się przemocy. Powołanie do męczeństwa jest sprawą ściśle osobistą: a tymczasem ocalenie społeczeństw, jak to już Richelieu stwierdzał z mocą, nie zawsze leży na tych samych drogach, co zbawienie jednostki; nawet i Święty nie ma prawa, gdy ojczyzna jego jest napadnięta, pozostawić swych braci na pastwę najeźdźcy...

Może więc zdarzyć się, że posłuszny prawom swego kraju człowiek pokoju przypasze miecz. Jak wtenczas oczyścić przemoc? W tych sprawach ostatecznych trzeba aż do granic możliwości opierać się zarazie nienawiści i p r z e i s t a c z a ć c z y n w c i e r p i e n i e. Miecz jest dla duszy pokojowej, skazanej na wojnę tym, czym jest krzyż dla męczennika. Nie wolno zabijać w innym stanie duszy, niż chciałoby się umierać.

Oddać gwałt w służbę pokoju, czynić gesty nienawiści zachowując miłość w sercu, oto — po ludzku biorąc — sztuka niewykonalna; jedna z tych sprzeczności natury, które łaska jedynie potrafi przezwyciężyć. Bo wymagania wojny są twarde: nieodłączne od niej ryzyko absolutne — groza śmierci — domaga się równie absolutnej przeciwwagi w duszy: i jeśli tą przeciwwagą nie jest Bóg prawdziwy, może nią być tylko jakieś bożyszcze. I stąd tak niewielu wojowników potrafi umierać i zabijać nie czyniąc sobie bożyszcza pozytywnego ze sprawy, której bronią, a bożyszcza negatywnego z wroga. „Wiem, że jesteś dzielny, że płynie w tobie krew bojowa — oto, co mógł usłyszeć młody człowiek idący do walki. Nie lękam się, że ci zabraknie heroizmu, raczej drżę, żebyś nie poprzestał na heroizmie. Świętość w stosunku do bohaterstwa jest tym, czym niebo w stosunku do najczystszych szczytów ziemskich. Walcz aż do śmierci, ale nie ubóstwiaj wojny: w sercu walki nie zapominaj o tej miłości i słabości ostatecznej, w której wojna musi roztopić się i rozwikłać"...

ZWYCIĘŻYĆ WOJNĘ

Chrystus mówiąc: „Gwałtownicy porywają Królestwo niebieskie", albo: „Nie przyszedłem pokój przynieść, ale wojnę" — potępia pokój fałszywy. Ale skoro mówi: „Błogosławieni pokój czyniący" i: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam" — wówczas ma na myśli pokój prawdziwy. Dokładnie zresztą uzupełnia: „nie jako świat", gdyż świat oddzielony od Boga nie posiada żadnej podstawy dla autentycznego pokoju, a to, co nazywa tym mianem, jest tylko podstępem wojennym, zawieszeniem broni lub równowagą neutrali-

zujących się wzajemnie antagonizmów. Prawdziwy pokój to owoc miłości nadprzyrodzonej.

Trzeba nam pracować nad takim właśnie pokojem, który przerasta i przezwycięża wojnę. Ciężkie to zadanie i siły natury nie mogą mu sprostać. Po ludzku, skazani jesteśmy na niepowodzenie. A gdy ono nas dotknie, chętnie przypisujemy je wierze chrześcijańskiej, zabraniającej nam posługiwać się nieczystymi sposobami. Zdecydujmyż się więc wyczerpać d o d n a środki czyste: powód głęboki naszych porażek leży w tym, że otarłszy się o cnoty chrześcijańskie ale nimi nie przepojeni, jesteśmy zanadto czyści, by osiągnąć powodzenie w świecie, a zbyt nieczyści, by zwyciężyć świat. Nie możemy wstępować w ślady Machiavela i Nietzschego, tych wielkich „realistów" nicości, i ponosimy porażki. Idźmy więc w ślady Chrystusa, aż do końca — aż do krzyża — a zwycięstwo będzie nasze. Ten jest sens tajemniczej obietnicy ewangelicznej: błogosławieni cisi, albowiem oni posiądą ziemię. Ale zwycięzcami świata nie staniemy się dopóty, dopóki sami nie pozwolimy się zwyciężyć Temu, kto zwyciężył świat.

Zwyciężyć nieprzyjaciela nie znaczy nic. Wiemy aż nadto dobrze, że nowe wojny kiełkują z tego zwycięstwa, niby pędy żywotne, którymi wystrzela obalone drzewo. Jedyne zwycięstwo, godne ucznia Chrystusowego, to zwyciężyć wojnę. Całą przemoc i gwałt, jakie nosimy w sobie, ujarzmić nam trzeba w służbę miłości na ten bój ostateczny.

UCZYNEK I OPUSZCZENIE

Ta moralność „chrześcijańska", którą Nietzsche piętnuje okrutnym mianem „paraliżu cnoty", to moralność negatywna, polegająca przede wszystkim na zakazach i ograniczeniach. Otóż, jak zobaczymy, moralność ta jest zaledwie szczątkiem karykaturalnym prawdziwej moralności ewangelicznej.

Jeżeli, jak nas naucza metafizyka tradycyjna, zło utożsamia się z nicością, a dobro z bytem, tedy grzech bywa nade wszystko o p u s z c z e n i e m, cnota zaś — czynem.

Otóż moralność światowa bierze dokładnie na opak powyższą oczywistość.

Z naciskiem i prawie wyłącznie podkreśla grzechy uczynkowe. Ludziom łatwiej oskarżyć się i pokajać z popełnionej raz jeden kradzieży, niż z niedawania n i g d y jałmużny; z oszukania raz jeden żony, niż z niekochania jej przez całe życie i t. d. A opinia publiczna potwierdza z nawiązką tę skłonność wrodzoną: grzeszników przez uczynek a nie grzeszników przez opuszczenie stawiając pod pręgierz.

Z drugiej strony zaś do cnót negatywnych właśnie, do cnót „przez

opuszczenie" przywiązuje opinia największą wagę. Przykazania moralne w większości są negatywne: nie kradnij, nie cudzołóż. Opinia silniej nakazuje nie kraść niż czynić jałmużnę, nie popełniać cudzołóstwa niż kochać naprawdę żonę i tak dalej. Tymczasem Ewangelia, dołączając do negatywnych nakazów Dekalogu „przykazanie nowe" miłości bliźniego, które tamte wszystkie obejmuje i przerasta, proklamowała jasno prymat cnoty czynnej. Właśnie przez czynną cnotę będziemy zbawieni: „Cokolwiek u c z y n i l i ś c i e jednemu z tych najmniejszych, Mnieście uczynili". A przez grzech opuszczenia będziemy potępieni: „Czegokolwiek n i e uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, Mnieście nie uczynili". Jakże blady ukazuje się oczom Sędziego wiekuistego grzech uczynkowy: syna marnotrawnego, jawnogrzesznicy, czy dobrego łotra wobec grzechu opuszczenia: skrupulata, który zakopał talent, zamiast użyć go owocnie, młodzieńca, który przez całe życie zachowywał prawo Mojżeszowe, ale nie chciał pójść za Mistrzem, i tych, którzy powtarzają: Panie, Panie, a nie czynią woli Ojca Niebieskiego. Chrystus najstraszliwsze groźby zachował dla tych, którzy uchylają się od czynienia dobrze, raczej niż dla tych, którzy czynią źle. Że takie słowa nie zachwiały przewagą moralności negatywnej w pojęciach ogółu ludzi, oto gorzki dowód, jak dalece Objawienie ewangeliczne pozostało martwą literą dla świata.

Warto także zauważyć — co oszczędzi nam wielu sądów pospiesznych i jednostronnych — że grzech uczynkowy i cnota czynna częstokroć wiążą się ściśle ze sobą w konkretnych wypadkach i płyną z tych samych podstawowych skłonności jednostki. Tak na przykład hojność i niesumienność: nieraz ta sama popędliwość, brak opanowania silnych uczuć, niepamięć o ścisłej granicy między moim i twoim czyni człowieka zarówno szczodrym rozdawcą własnego dobra, jak i niezbyt szanującym własność innych...

I odwrotnie: cnota negatywna i grzech opuszczenia zawdzięczają często swe powstanie jednakowym przyczynom. Surowa samokontrola, wyostrzone poczucie własności wspierają uczciwość, ale nieraz też stanowią przeszkodę do wielkoduszności: skrupulatny mieszczuch, który „nigdy na grosz nikogo nie ukrzywdził", ale też nigdy nikomu nie pomógł, to dość rozpowszechniony przedstawiciel rodzaju ludzkiego.

Bardzo złą rzeczą jest przedstawiać grzech jako pozytywny, a cnotę jako negatywną i nauczać, że pierwszy polega na u c z y n k u, podczas gdy druga ogranicza się do n i e c z y n i e n i a. To odwrócenie wartości powoduje głęboką niemoralność pewnego typu moralności i zraża do cnoty wiele dusz szlachetnych i wspaniałomyślnych. Jest nieraz więcej bytu, więcej życia (a co za tym idzie i praw-

dziwej cnoty) w jakimś występku, którego poryw obalił barierę moralną, niż w pewnego typu cnocie, nienaruszającej owej bariery przez bezsilność. Grzech uczynkowy (polegający na działaniu poza granicami porządku, zamierzonego przez Boga) nie jest zły dlatego, że jest działaniem, ale dlatego, że jest bezładem...

Opinia publiczna („świat" w ewangelicznym sensie tego słowa) potępia przede wszystkim grzechy uczynkowe, bo są widoczniejsze i stąd bardziej gorszące, a chwali zwłaszcza cnoty negatywne, bo cnoty czynne, zanadto przekraczając owo minimum reguł zewnętrznych, narzuconych wszystkim ludziom przez wymagania życia społecznego, stanowią w pewnym sensie także zgorszenie, tylko odwrotne: przeciętna jednostka czuje się upokorzona i dotknięta przykładem, którego nie jest w stanie naśladować. Ten czy ów, „przyzwoity człowiek", dobry ojciec, dobry mąż, na wskroś przepojony swą cnotliwą przeciętnością, prawie równie gorszy się czynami świętego, jak złodzieja czy rozpustnika. Znałem rodziców niemniej oszołomionych i rozdrażnionych powołaniem religijnym swoich dzieci, jak postępkami wykolejeńców: w oczach tych istot, równie oszczędnych w dobrem jak w złem, hojność kogoś, kto wszystko oddaje Bogu, nie różni się zgoła od szaleństw syna marnotrawnego...

Istnieje więc cnota, która jest porywem, rozprzestrzenieniem, wielkodusznością, i istnieje taka, która jest zakazem, skurczeniem się, oszczędnością: powracamy tutaj z innej strony do płodnego rozróżnienia Bergsonowskiego między moralnością otwartą a moralnością zamkniętą. Ta ostatnia oddaje wielkie usługi w zwalczaniu grzechów uczynkowych; niebezpieczeństwo jej to fakt, że niemal równie skutecznie przeciwdziała uczynkowym cnotom: na podobieństwo tych lekarstw, które niszcząc chorobę jednocześnie wyniszczają organizm. Tam, gdzie — jak widzieliśmy powyżej — cnota i grzech są wyrazem tej samej hojności życiowej i przypominają rozszczepiony nurt tej samej rzeki, najlepszym środkiem przeciw złu jest nie zasypać źródło rzeki, lecz bieg jej w całości skierować ku dobremu. W górę nie w dół powinien człowiek wykraczać poza własne namiętności. Nie Ludwik XVI, ale Święty Ludwik służyć ma za wzór Henrykowi Czwartemu.

Prawdziwa moralność polega więc na rozwinięciu cnoty pozytywnej do tego stopnia, by cnota negatywna ostatecznie stała się zbędna. Z chwilą, gdy dusza całkowicie pochłonięta jest miłością czynną Boga i bliźniego, zbyteczne są dla niej jakiekolwiek zakazy (w tym leży głęboki sens słynnego zdania: ama et fac quod vis): tam, gdzie grzech opuszczenia jest całkowicie wyłączony, grzech uczynkowy odpada sam, jak macki hydry, której ścięto głowę...

Różnica między moralnością ewangeliczną a moralnością światową ukazuje się tutaj w pełnym blasku: pierwsza niszczy zło siłami dobra, to znaczy w samym korzeniu, druga poprzestaje na przeciwstawieniu się złu na własnym jego terenie i osiąga tyle tylko, że przycinając nieco najbujniejsze jego pędy oczyszcza parę ścieżek dla jakiego takiego poruszania się w dżungli społecznej.

tłum. **H. M.**

---

*) Gustave Thibon wydał m. in. „La science du caractère", „Destin de l'Homme", 1941, „Retour au réel" 1943, „Ce que Dieu a uni" 1945, „Le pain de chaque jour" 1946. Współpracuje z grupą „Economie et Humanisme" (por. nr 15 „Znaku" art. prof. Strzeszewskiego). „Znak" omówi wkrótce książkę Gustawa Thibon o Simone Weil.

Powyższe fragmenty wyjęte są z najnowszej jego książki „Nietzsche ou le déclin de l'esprit" 1948: appendices.

STEFANIA SKWARCZYŃSKA

DRAMAT JERZEGO ZAWIEYSKIEGO

Pamięci mojej córeczki
Joanny — miłośniczki teatru.

Kiedyś, z perspektywy czasu, jednym z najciekawszych zagadnień dla socjologa teatru będzie niewątpliwie zagadnienie dzisiejszego powodzenia dramatu Zawieyskiego; przyczyny i charakter tego powodzenia będzie się starał kiedyś uchwycić za pośrednictwem subtelnych analiz socjologiczno-psychologicznych dzisiejszego odbiorcy i za pośrednictwem równie subtelnych analiz literackich dramatu Zawieyskiego. Dziś niewątpliwie za wcześnie dla ostatecznych rozstrzygnięć — nie tylko dlatego, że wobec prężności twórczej Zawieyskiego problem jego współdźwięczności jest zbyt żywy i bez ostatniego słowa, ale i dlatego, że i nasza orientacja w dzisiejszości ulega zbyt łatwo pokusie interpretacji intuicyjnej lub doktrynalnej, zbyt trudno poddaje się dyscyplinie obiektywizmu naukowego. Toteż wszelka próba określenia tego problemu musi zachować postawę skromnych przypuszczeń, z których jednak trudno zrezygnować temu, kto świadomie przeżywa swoją dzisiejszość i tę świadomość uważa za pierwszy warunek postawy społecznej człowieka.

U progu naszych rozważań postawmy najpierw najbardziej drastyczne pytanie: czy z powszechnej aklamacji sztuki Zawieyskiego będziemy wnosić o jej wartości, czy też może przeciwnie: ustaliwszy taką czy inną jej wartość — z powszechnego dla niej uznania wnosić będziemy o poziomie dzisiejszego odbiorcy.

Pierwszą z możliwości odrzućmy choćby dlatego, że estetyzm socjologiczny Ch. Lalo rozbudowany na przebrzmiałych tezach

Durkheima razi swym prymitywizmem, i że w najlepszym razie zaprowadziłby do ulokowania sztuki w momencie historycznym, nie otwierając perspektyw na zagadnienie wartości; druga z możliwości groziłaby oderwaniem rozważań od gruntu czasowości, kusząc do stosowania w ocenie jakichś oderwanych schematów estetycznych, a wniosek pod adresem poziomu dzisiejszego odbiorcy byłby tylko jałowym osądem mijającym się z tym, co przede wszystkim interesuje badacza: z poznaniem rzeczywistości.

Zdaje się nam, że najbardziej zbliżymy się do zagadnienia współczesnej sztuki afirmowanej przez dzisiejszość — gdy zapytamy siebie, w jakiej mierze i w jaki sposób jest *dzisiejsza* i czy istotnie jest *sztuką;* stąd wyłoniłaby się automatycznie odpowiedź na wszelkie „dlaczego" pod adresem jej entuzjastycznej recepcji i odpowiedź na zapytanie o jej wartość i pozycję w dziejach samej sztuki. Oczywiście taki zabieg myślowy ma sens tylko przy założeniu, że dzieło sztuki jest tworem społecznym i przy założeniu, że tylko doskonały związek z czasem wyrażony jego treścią i formą gwarantuje mu te cechy, które zwykło się nazywać ponadczasowymi, a w których „od-poznaje" się przyszły człowiek stając przed nimi nie tylko jako kontemplator obcej sobie przeszłości, ale i jako człowiek historyczny, wyhodowany przez przeszłość, więc w *sobie* zdolny wychwycić w dawnej sztuce zarówno to, co w niej i dla jego czasów nietylko muzealnie ciekawe, lecz ciągle jeszcze ważne, choć wyrażone problematyką i techniką dawną, która jest : dla niego, jako człowieka historycznego — własną; stąd *aktualna* waga historii i tradycji, stąd dzieło sztuki doskonale związane z czasem, w którym powstało, jest automatycznie dziełem aktualnym dla epoki przyszłej.

Ten zbyt długi wstęp wydaje się konieczny jako wytłumaczenie, czemu wnioski z uznania dzieła sztuki przez dzisiejszość mają służyć nie li tylko do uwag pod adresem „gustów" dzisiejszych, które możnaby uznać za mniej lub więcej „pomylone", ale do oceny dzieła i przypuszczeń o jego wartości trwałej.

Przechodząc *ad rem* nasuwa się pytanie, czy istotnie afirmujące sztukę Zawieyskiego kręgi odbiorcze swą liczebnością i swoją jakością mają prawo do reprezentowania stanowiska powszechnego. Przede wszystkim stwierdźmy, że powojenny

dramat Zawieyskiego spotkał się z uznaniem nie tylko w Polsce; grany jest na scenach obcych i tłumaczony na szereg języków. „Rozdroże miłości" przełożone zostało na język węgierski, słowacki, niemiecki, czeski i francuski, obecnie jest przekładane na angielski. Grane jest z powodzeniem w teatrach słowackich i w Budapeszcie; w przygotowaniach w Belgii i Ameryce; zradiofonizowane zostało w Paryżu, ostatnio ambasada sowiecka zażądała „Ocalenia Jakuba" dla Teatru Małego w Moskwie. Mówi to nam tym więcej, że — jest to tajemnica Poliszynela — niełatwo się polskim dziełom dostać na arenę pozakrajową, a już specjalnie niełatwo o to dramatowi. Można by stąd wyprowadzić wniosek, że dramat Zawieyskiego odpowiada dzisiejszemu człowiekowi, a nie tylko dzisiejszemu Polakowi — i że — zważywszy pozycję J. Zawieyskiego — nie idzie tu o zwykły gest politycznej kurtuazji, lecz o coś więcej, o coś co przynosi zaszczyt nie tylko autorowi — o to mniejsza — ale i dzisiejszej polskiej sztuce: polska sztuka ma, widać, coś do powiedzenia światu.

A w Polsce? Niewątpliwie dramat Zawieyskiego pobił w sukcesie inne pozycje polskiego współczesnego dramatu. I doprawdy nie można pójść w interpretacji po linii pomruków malkontenta: „inter caecos..." Nikła liczebność współczesnego dramatu nie oznacza jego nikłej wartości; nie wolno chyba wzruszyć ramionami ani na pozycję Hołuja, Kruczkowskiego, Ważyka, ani na pozycję Szaniawskiego, Morstina czy Świrszczyńskiej i in. „Szczęście" Zawieyskiego do publiczności teatralnej nie da się po prostu zepchnąć na brak rywalów. Takiemu uproszczeniu sprawy, krzywdzącemu cały współczesny dorobek dramatyczny, można raczej przeciwstawić przypuszczenie — *quod est demonstrandum* — że dramat Zawieyskiego wyrasta z głębszego niż inne porozumienia z odbiorcą, z jego łaknieniem odpowiedzi na może nieujawnione ale istotne wątpliwości, udręki, zapytania, potrzeby.

Faktem jest, że dramat Zawieyskiego spotkał się z głębokim zainteresowaniem wszędzie tam, gdzie był wystawiony. A więc nie tylko w Krakowie, który dał pierwszy oprawę sceniczną wszystkim czterem dramatom Zawieyskiego, ale i z jednej strony w Warszawie, z drugiej w różnych wiekszych i mniejszych ośrodkach jak Wrocławiu, Szczecinie, Kielcach, Nowym Sączu, a nawet na wsi, że przypomnimy „Rozdroże miłości"

w Nowej Górze pod Krzeszowicami. Tym samym trzeba uznać, że o jego powodzeniu nie zadecydowała świetność teatralnej mise-en-scène; nie tylko go wystawiały teatry państwowe, dysponujące doborowym zespołem artystów i wysokimi możliwościami teatralnymi, nie tylko konwencjonowane przez ZZASP, ale różne zespoły amatorskie, od zespołu teatralnego szkolnego — jak w Kielcach — po wiejski teatr amatorski, jak w Nowej Górze.

Wreszcie nie dałoby się stwierdzić, że o powodzeniu dramatu Zawieyskiego, którego wyrazem jest frekwencja publiczności teatralnej, przetrzymująca go w repertuarze ponad przeciętną normę, („Rozdroże miłości" nie zeszło z afisza w Krakowie prawie przez pół roku) — zadecydował adres do jakiejś jednej określonej sfery czy klasy społecznej. Z pewnością ilość bywalców na sztukach Zawieyskiego przekracza ilość zdeklasowanych hrabin i zdegradowanych kapitalistów, mimo że to sugerował ktoś złośliwy. Z drugiej strony nie da się zamknąć tylko w ramach inteligencji pracującej, boć przeczą temu rzesze robotnicze odwiedzające teatr dla Zawieyskiego i zainteresowanie nim chłopa tam, gdzie do chłopa dotarł; z pewnością do najbardziej wzruszających dokumentów powodzenia Zawieyskiego należy recenzja Józefa Bieńka w Dzienniku Literackim nr 24 (67) („Zawieyski — po chłopsku") będąca zarazem relacją z pieszej ekspedycji do teatru w Nowym Sączu grupy chłopów z wioski odległej o 10 kilometrów.

Chyba nie zechcielibyśmy się dopatrzeć w ustosunkowaniu się publiczności do sztuki Zawieyskiego jakiejś politycznej linii podziału; jej ewentualna wymowa świadczyłaby przeciw oczywistości co do charakteru rzeczywistości, w której żyjemy; tylko zagorzały reakcjonista mógłby kalkulować siły reakcji wedle liczebności odbiorców dramatu Zawieyskiego; przeczy temu zresztą rozkład ocen w recenzjach, często równie pochlebnych w „Robotniku" (np. W. Kragen z „Rozdroża miłości"), jak w „Tygodniku Powszechnym" czy „Dziś i Jutro". Nawet doktrynalni przeciwnicy teorii rzeczywistości, na której gruncie stoi Zawieyski, jak T. Breza czy L. Kruczkowski, godzą się, że w jego sztuce „jest coś", czego nie sposób zbyć wzruszeniem ramion.

A charakter tego szerokiego zainteresowania, jakie wzbudził dramat Zawieyskiego?

Nie ma mowy chyba o ślepym urzeczeniu, o jakimś irracjonalnym pędzie „pomimo"; świadczyłyby o tym zarzuty w recenzjach, wytykające autorowi to i owo — od zagadnienia cierpienia w „Mężu doskonałym" (St. W. Balicki w Dzienniku Polskim 8/IV 45.: „Czy doskonały?") przez „drabinę" w „Ocaleniu Jakuba", po nieakuratną historyczność w „Masławie" (W. Czapliński w „Tygodniku Powszechnym" nr 44). Jeśli dodamy jeszcze pomruki „wśród uczonych w piśmie" o reminiscencjach z francuskiej literatury katolickiej, to musimy przyznać, że bodaj dla części odbiorców — tych intelektualistów — nie ma mowy o bezkrytycznym uleganiu magii sztuki.

Nie ma mowy również o przyciąganiu publiczności sensacyjnością tematyki, o graniu na ciekawości i zadowalaniu żądzy łatwego dreszczyku. Tematyka Zawieyskiego jest dziwnie poważna i surowa — prawie tak poważna jak sztuka francuskiego klasycyzmu — w unikaniu niezwykłości, a nawet nowości tematu. Cóż bardziej znanego, jak historia Hioba, czy historia Chrystusa (niewystawiony dramat „Dzień Sądu"), cóż bardziej powszedniego jak konflikt „obozowy" z „Ocalenia Jakuba", parokrotnie opracowany i w naszej literaturze, cóż mniej bijącego w oczy jak stare dzieje Masława. Nawet stosunkowo najbardziej „sensacyjne" zawikłanie w „Rozdrożu miłości" wyrzucone poza scenę i poza akcję bezpośrednią, w tzw. Vorgeschichte, przytłumione jest przesunięciem punktu ważności w sztuce na zupełnie inne sprawy. Zawieyski nie przynęca publiczności ani ukazaniem błota, czy takiej lub innej otchłani, ani nie przenosi jej poza rzeczywistość baśnią o „wyspach szczęśliwych" czy utopią o złotym wieku, w przeszłości czy przyszłości. To nie niezwykłość tematyki zjednuje mu odbiorców.

Nie zjednuje mu ich i sensacyjność formy; nie można o sensacyjność rodzajową, zwłaszcza na polskim gruncie, posądzić formy misteryjno-moralitetowej „Męża doskonałego", ani formy dramatu historycznego „Masława", ani formy dramatu realistycznego, w którą obrysowane jest „Rozdroże miłości" czy „Ocalenie Jakuba". Nie oznacza to oczywiście, by formalnie dramat Zawieyskiego nie prezentował momentów nowych; przeciwnie: postaramy się wykazać, ile tu rzeczy rzetelnie nowych i oryginalnych — niemniej ta nowość i oryginalność jest tak subtelnego i delikatnego gatunku, że nie rzuca się w oczy,

że budzi raczej wrażenie modyfikacji ujęć tradycyjnych niż uderza sztandarową rewolucyjnością nowatorstwa.

Tak samo nie można powiedzieć, by tzw. wielka forma dramatu Zawieyskiego trafiała w jakieś predylekcje odbiorców. Choćby dlatego, że zbyt różne są pod tym względem poszczególne dramaty. Nie da się więc powiedzieć, że idealistyczna forma „Męża doskonałego" trafiła właśnie do gustów publiczności, ani forma realistyczna („prawie realistyczna" jakby ujął to T. Breza) „Ocalenia Jakuba" — bo trafia jedna i druga, chyba że przyjmiemy, że obie dają się sprowadzić do wspólnego mianownika w określeniu realizmu katolickiego, uwarunkowanego założoną przez twórcę teorią rzeczywistości.

Pozostaje zatem przypuszczenie, że dramat Zawieyskiego trafia do uznania szerokich rzesz publiczności ze względu na to, co daje wizji poety i jej artystycznemu opracowaniu grunt ideologiczny jego twórczości.

Wynikałoby z tego, że tutaj katolicka teoria rzeczywistości po pierwsze odpowiada swymi koncepcjami i rozwiązywaniem problemów oczekiwaniom, woli, pragnieniom dzisiejszego odbiorcy, a po drugie, że okazała się ona w dramacie Zawieyskiego artystycznie płodna, skoro ciepłe słowa dla walorów artystycznych Zawieyskiego mają nawet jego przeciwnicy ideowi.

Jeszcze uwaga, aby uniknąć nieporozumień. W korespondencji katolickich założeń ideologicznych dramatu Zawieyskiego z uznaniem publiczności możnaby widzieć — ze względu na to, że społeczeństwo polskie jest prawie w całości katolickie — jakieś sięgnięcie po swój „towar", jakieś — żeby już zrobić nieprzyjemną aluzję: „swój do swego po swoje". Jednak pomijając już sprawę chyba trochę inaczej ugruntowanej recepcji Zawieyskiego zagranicą — nie wydaje się, aby sama „firma katolickości" aż taką wywołała karność w popycie; mało to zgodne z naturą polską, zresztą nie wszyscy odnoszący się z uznaniem do sztuki Zawieyskiego odznaczają się jakimś „szowinizmem" katolickim.

Rzesza odbiorców dramatu Zawieyskiego otrzymuje istotnie wizję opartą na katolickim ujęciu życia i człowieka. Ale to raczej owo *ujęcie życia i człowieka* przywołuje ją do teatru, niż jego „marka" katolicka. I w tym zresztą leży istotny triumf katolickiej prawdy, że ujawnić potrafi swe walory cenne dla

powszechności, odczuwane jako szczególnie ważne dzisiaj, że wreszcie wyrazić może swe siły kulturotwórcze poprzez bezinteresowność sztuki. Tym, co nęci odbiorcę dramatu Zawieyskiego, to niewątpliwie jego atmosfera, a atmosferę sztuki wyładowuje z siebie bezwątpienia zawsze jego założenie ideologiczne.

Dobrze było człowiekowi skołatanemu klęską wojny, bezradnemu wewnętrznie wobec różnych zniszczeń — usłyszeć — jak słyszy to w „Mężu doskonałym" — że i klęska i zniszczenie i cierpienie są prawem życia, które tym bujniej rozkwita na popiołach, niosąc człowiekowi naturalne pocieszenie; dobrze jest zetknąć się w sztuce z apoteozą człowieka, który przezwyciężył prostrację wewnętrzną autoterapią wiary w wartość i piękno życia, życia, którego naturalnym prawem jest zmienność, bijąca w losy jednostek i zbiorowości; krzepiąco działa owrzodzony Hiob, szepcący poprzez swą rozpacz jak niegdyś wśród szczęścia: „muzyka nie jest niemiła i księżyc nie jest niepiękny"; temu, który dopiero co przeżył degradację człowieka do roli kupy śmiecia palonego w piecach i degradację człowieka przez najgłębszy upadek moralny drugiego człowieka, przekształcający go w krwiożerczą bestię lub w tchórzliwe nic — i który skutkiem tego zatracał orientację w wadze człowieka i sensie człowieczeństwa — dobrze jest stanąć wobec koncepcji człowieka jako ośrodka ważności, nie tylko w ramach porządku przyrodzonego, ale i nadprzyrodzonego: tak bardzo każdemu dzisiaj potrzebna jest rehabilitacja człowieka, dojrzenie w nim i jego zdolności do wewnętrznego odrodzenia i jego mocy i znaczenia w zespole społecznym, dzięki czemu nigdy nie jest skazany na pozycję li tylko przedmiotu zdarzeń, ofiary lub żebraka; ożywczo musi podziałać ukazanie, że nie ma takiej sytuacji, w której człowiek nie byłby mocen jeszcze drugiego dźwignąć, pomóc mu, zdecydować o jego najważniejszej osobistej sprawie: o jego samopoczuciu. Nawet przytłoczony do ziemi Hiob może odmienić sens życia Ruth prostym uznaniem, że jest nie tylko praktyczna i zapracowana, ale i dobra. Nawet ścigana wyrzutami sumienia i nienawiścią wsi Elżbieta może po królewsku obdarować przez siebie pokrzywdzoną i nad sobą władną możliwością przebaczenia Martę przez podarowanie jej świadomości, że nie ją, Elżbietę, ale właśnie Martę głęboko kochał Andrzej. To ukazanie mocy człowieka w każdym położeniu oraz

ukazanie wartości ładu wynikłego z miłości człowieka dla człowieka — jest automatycznie lekiem na wszelką pokusę zgorknienia, poczucia własnej niepotrzebności i bezwartościowości osobistej i społecznej. Równocześnie ukazanie upadku człowieka nie jako ostatniego słowa o nim, nie jako przypieczętowania go wyrokiem osądzającym — ale jako zdarzenia mieszczącego się w normie, boć zdecydowanego jako możliwość skłonnością do złego ludzkiej natury — jest czymś bardzo dźwigającym dzisiejszego człowieka, skłonnego do jednostronnych pesymistycznych wniosków na podstawie doświadczeń historycznych. Optymistyczna aura wiary w sens życia i jego wartość, wielkie credo w człowieka, ufność w ład świata, gdzie o stosunkach wzajemnych na każdym odcinku może zadecydować miłość, do czego każdy jest powołany — śmiałe spojrzenie w zło, grzech i cierpienie — wreszcie ukazywanie wielkiego ładu nie jako pewnej łatwizny, lecz jako trudnej zdobyczy wymagającej bohaterskiego przełamania się w sobie, a więc podnoszącego człowieka w jego godności — oto niewątpliwie to, czym sztuka Zawieyskiego trafia do pragnień, tęsknot, wreszcie do niepokojącej problematyki dzisiejszości.

Niewątpliwie ogólna atmosfera dramatu Zawieyskiego, atmosfera górnej i trudnej pogody, atmosfera nie lekkomyślnego, lecz świadomego przeszkód optymizmu, atmosfera ufności w bieg świata, przyszłość i w człowieka, atmosfera miłości określającej stosunki między ludźmi, a żądającej postawy heroicznej, do której zdolność każdego człowieka zakłada przekonanie autora — ogólnie powiedziawszy atmosfera wynikła z ukazania świata w kategoriach wartości — oto co, okazując się szczególnie cenne dla współczesnego człowieka, jest zarazem z każdego punktu widzenia cenne obiektywnie. Tylko na człowieka przejętego takim rozumieniem świata, czy znajdzie się po tej czy po tamtej stronie barykady, można bezwzględnie liczyć; tylko takiego człowieka można w jakiś sposób skalkulować. Mając do czynienia z takim człowiekiem po swojej stronie — można mieć przekonanie, że nie gromadzi się na boku zgorzkniały ferment, ani nieobliczalny dynamit, a siły zostają zaangażowane w kierunku bezwzględnie czystym, cennym na daleką metę i społecznie wartościowym.

Wracając do subiektywnego ze strony dzisiejszego odbiorcy stosunku do sztuki Zawieyskiego podkreślmy jeszcze raz, że

odpowiada ona jego wartościowym nastawieniom, pragnieniu cennych i szlachetnych rozstrzygnięć. Współczesność — jak sobie z tego i teoretycznie zdaje sprawę Zawieyski [1]) — odwraca się od tego, co stanowiło pożywkę w okresie międzywojennym. Minął już okres postawy katastroficznej; dziś już nie może zadowolić relatywizm wartości, ani pesymizm rozwieszony nad rozmaitymi międzywojennymi systemami filozoficznymi, a odzwierciadlający się znakiem zapytania nad problematyką sztuki, czy jej ucieczką od życia. Chcemy rozstrzygnięć pozytywnych, zdrowej afirmacji życia, wyznaczenia każdemu roli w świecie i uznania jego ważności. Chcemy jednym słowem świata wartości. I właśnie temu zamówieniu społecznemu sztuka Zawieyskiego najzupełniej odpowiada.

Powiedzieliśmy poprzednio — a jest to *vox populi* — wyłania się postawa ideowa Zawieyskiego z gruntu katolickiego. Ale i ten grunt katolicki sztuki Zawieyskiego wymaga bliższych określeń.

Trudno zaprzeczyć, że dzisiaj obok tych, których postawę dało by się określić jako postawę katolickiego tradycjonalizmu — jest wielu takich, którzy się tej postawie przeciwstawiają. A przeciwstawiają się nie ze stanowiska wiary lub niewiary, lecz ze stanowiska pewnych postulatów, które stawia formie kultury katolickiej chwila dziejowa. Przecież większość zarzutów przeciw, ogólnie mówiąc, katolicyzmowi płynie nie tyle ze sprzeciwów wobec jego dogmatów, ile ze sprzeciwów wobec form kultury katolickiej wypracowanych przez minione czasy, dziś już przedawnionych, utrzymujących się siłą bezwładności. Trudno by było dzisiejszemu człowiekowi aprobować bez reszty średniowieczną, ascetyczną ucieczkę od życia (jak się ją pojmuje w spopularyzowanej formie), czy renesansową dążność do spokojnego szczęścia na ziemi z ujściem w zaświatach, tak pogrążającą go w miłym stoicyzmie, „niewinnym" kwietyzmie, wygodnictwie i egocentryzmie; trudno by się zgodzić na minioną formę misyjności, w imię świętej wojny niosącej ogniem i mieczem śmierć i zniszczenie; trudno by się zgodzić na romantyczną formę fideizmu i obłędną apoteozę cierpiętnictwa, niezdolną w pysze do uznania błędów w przeszłości, deifiku-

[1]) Por. J. Zawieyski — „A dzieje się to gdzieś, skoro się nie śni". Teatr nr 6—7.

jącą „narody wybrane", owe mesjasze ludzkości; trudno by się wreszcie zgodzić z pozytywistycznym utylitaryzmem, który pozwolił — przetrwawszy swoją epoką aż do ostatniej wojny — firmę katolicyzmu przyczepiać do różnych sztandarów powiewających nad bardzo partykularnymi, egoistycznymi interesami panujących klas i frakcji polityczno-społecznych, niezdolnych do objęcia duchem chrystianizmu horyzontów sprawiedliwości i powszechnego dobra. W tym zaprzeczeniu katolicyzmu w formach jego kultury czasowej nie leży przecież — a przynajmniej nie zawsze — zaprzeczenie czystego słowa ewangelicznego i czystego dogmatu; można by raczej powiedzieć, że leży wołanie o wypracowanie dla tego słowa i dla tego dogmatu formy nowej, odpowiadającej dzisiejszym czasom. Takiej formy, w której konkretny wyraz znalazłyby słowa Chrystusowe błogosławiące czyniących pokój i sprawiedliwość, nadające rangę ważności tym, którzy są czystego serca i ubodzy duchem, żądające miejsca dla każdego człowieka z racji jego człowieczeństwa.

Niewątpliwie na usługach tej nowej formy współczesnego katolicyzmu, stojącego twardo na gruncie Ewangelii i dogmatu i równie twardo opartego o dzisiejszość, stoi katolicka sztuka Zawieyskiego. A rzecz nie jest tak prosta. Niewątpliwie łatwiej kontynuować, niż rewolucyjnym gestem przeciwstawić się przeszłości. Najtrudniej jednak bez efektownego gestu rewolucyjnego, bez złego słowa rzuconego przeszłości, która osądziła się tym, że minęła, stawić przed oczy rozwiązania nowe. Czyste i uczciwe, wierne a zarazem świeże w swym odrodzeniu i nowości. To właśnie daje sztuka Zawieyskiego, wyzbyta z pozorów efektu rewolucyjnego, delikatna i subtelna w swym wyrazie ideologicznym — wyrastająca z gruntu Ewangelii i dogmatu, a równocześnie wyzbyta naleciałości czasów minionych. Z pewnością nie podpisałby się pod wymową „Męża doskonałego" żaden romantyk, jak żaden pozytywista i neoromantyk pod wymową ideologiczną i jej artystycznym wyrazem „Rozdroża miłości" i „Ocalenia Jakuba". Jeszcze przedwojenny Zawieyski, nastawiony raczej na krytykę współczesności, niż dojrzały do formułowania rozwiązań pozytywnych doznał na sobie konsekwencji swojej walki ideologicznej z czasem, który mijając groził ludzkości tym, co zrealizowała wojna; świadczy o tym i zdjęty z afisza „Dyktator", przeciw-

stawiający się potężniejącemu wówczas despotyzmowi jednostki i imperializmowi — w imię godności i wolności człowieka i praw do życia słabszych społeczeństw narodowych; świadczą o tym i oficjalne grymasy przeciw „Powrotowi Przełęckiego", w którym z młodzieńczą śmiałością atakuje Zawieyski podstawy ideologiczne pracy Przełęckiego, ową filantropijną odgórność pracy kulturalnej na wsi, która zdolna już jest przecież do wyzwolenia własnych kulturotwórczych poczynań, przeciw dramatowi, w którym przeciwstawia się tak czarującemu ze sceny bohaterstwu Przełęckiego, ukazując w nim pusty i szkodliwy gest despoty, nie wahającego się w stosunku do Smugonia restytuować pańszczyznę, jaką jest przykucie go do obcej mu roboty ideowej.

Niewątpliwie przedwojenny dramat Zawieyskiego jest z punktu widzenia katolickiego świadectwem, że autor był dopiero *en route;* dawał raczej krytykę współczesności ze stanowiska zgodnego lub niesprzecznego z chrystianizmem, niż ujawniał rozwiązania pozytywne. W pierwotnych ogniach śmiałego radykalizmu, którego głębię starał się później historycznie uzasadnić w „Masławie", dopiero przygotowywał w sobie zdolność do pozytywnych naświetlań życia ze stanowiska chrystianizmu. Nie mógł tego, oczywiście, dokonać bez opanowania zagadnienia człowieka, które leży na jednym biegunie katolickiej teorii rzeczywistości, tak jak na drugim leży zagadnienie Boga. W zagadnieniu człowieka trzeba było postawić i rozwiązać problem jego ważności, jego odpowiedzialności, jego uzdolnień naturalnych do roli podmiotu i przedmiotu historii, do jego roli budowniczego stosunków międzyjednostkowych i społecznych, a w konsekwencji trzeba było otworzyć perspektywę na problematykę grzechu i cierpienia, roli zła i klęski w losach jednostki i społeczeństwa, co musiało doprowadzić do sformułowania sądu o sensie życia, poddanego naturalnej zmienności i falowaniu zdarzeniami.

Toteż Zawieyski w swojej fazie przygotowawczej długo będzie dumać nad zagadnieniem i — zagadką człowieka, nad rozmaitego gatunku moralnego w nim możliwościami i nad sensem konkretnej wielodrożności jego życia, nad rolą scalającą pamięci w budowaniu jego osobowości, nad funkcją przeszłości w całokształcie jego dróg, nad tym wszystkim, co jest w nim rozdrożem i tym wszystkim, co jest jego złą i dobrą

wolą. Owoc tych przemyśleń złożył w przedwojennej sztuce „Prawdziwe życie Anny", podejmując jej niepokojącą problematykę — już naświetloną katolicką interpretacją — w powieści z czasów wojny „Droga do domu".

Doświadczenia wojny, które dostarczyły nowego materiału obserwacyjnego i dały nowy impuls poszukiwaniom ostatecznego rozwiązania, skrystalizowały się w pełni w powojennym dramacie. Naturalnym terenem problemu człowieka jest właśnie dramat, którego jednym z tworzyw jest żywy człowiek — aktor, w przeciwieństwie do rodzajów czysto-literackich, gdzie człowiek będąc zawsze ośrodkiem ważności nie musi się bynajmniej zawsze konkretyzować w bohatera — w postać ludzką. Nic więc dziwnego, że i jako dramaturg Zawieyski musiał stanąć oko w oko z konkretnym problemem człowieka.

W dramacie powojennym Zawieyski wykorzystuje dawniejsze zdobycze, nawarstwia jednak na nich nowe problemy, których rozstrzygnięcie roztacza w wizji artystycznej. Dawniejsza śmiałość postawy nie ginie, ale jak wtedy był czas rozpatrywania problematyki przede wszystkim od strony zagadnień społecznych i politycznych, tak teraz — kiedy je życie rozwiązało po linii postulatów — czas pójść krokiem naprzód i krokiem w głąb — i postawić problematykę od „strony wewnętrznej" człowieka. To naturalny ciąg dalszy, nie wycofujący niczego, lecz szczepiący na osiągnięciach dawnych — osiągnięcia nowe. Radykalizm przedwojennego Zawieyskiego nie zaniknął przy dzisiejszym spojrzeniu na człowieka, ale broniąc jego koncepcji od infiltracji przebrzmiałych momentów katolickiej kultury — jest zarazem warunkiem istotnego postawienia jej na gruncie nieprzemijającego, pełnego miłości słowa ewangelicznego, na gruncie samym dogmatem obwarowanej katolickiej teorii rzeczywistości.

Zawieyski jako człowiek i jak artysta zawsze się odważał być śmiałym — i jest śmiałym po dziś dzień; odważał się i odważa być sobą; mówi to, za co bierze odpowiedzialność, bez względu na to, czy i komu to się spodoba. Stąd w jego sztuce aura głębokiego przekonania i szczerości; aura bezwzględnej wolności — która zjednywa mu posłuch i stanowi specyficzną ponętę. Odbiorca z charakterystycznym zaufaniem, jak do wypowiedzenia się moralnego autorytetu, odnosi się do sztuki,

z której wyzwala się pełnia przekonań autora, w której nie razi — jakiś wzgląd „na wzgląd", układność i częściowość.

Tutaj wysuwa się pod adresem dramatu Zawieyskiego nowe zapytanie tyczące charakteru upodobania estetycznego, jakim obdarza sztuka — ów nabój ideologiczny: czy momenty artystyczno-formalne są zarazem formalnymi konsekwencjami założeń ideologicznych, czy z nich naturalnie wynikają, dając w efekcie „dzieło z jednej bryły", co tak ocenić umie dzisiejsza estetyka zarówno marksistowska jak i nie-marksistowska — czy też przeciwnie: dzieło jest „składanką" poszczególnych myśli nacechowanych ideologicznie i poszczególnych chwytów formalnych, w sumie całością zgrabnie, lecz sztucznie skonstruowaną? W pierwszym wypadku dzieło jest istotnie w całej swojej pełni realizacją planu ideologicznego — zadowala swą celowością i harmonią, w drugim może zadziwić kunsztem, lecz pozbawione jest siły działania estetycznego, jaką wyzwala zawsze twór doskonale celowy, prawidłowy, konsekwentny w każdym swym momencie, twór o znamionach tworu naturalnego.

Aby na to odpowiedzieć przypatrzmy się niektórym momentom formalnym w dramacie Zawieyskiego pod kątem widzenia ich logicznego stosunku do teorii rzeczywistości, na której gruncie stoi autor.

Z góry przypomnijmy, że Zawieyski jest przede wszystkim człowiekiem teatru. Że jako były aktor zna doskonale wielorakość tworzywa dramatycznego i stąd łatwiej mu uniknąć wyprowadzenia dramatu li tylko z tworzywa literackiego, że stąd mniej jest urzeczony literacką teorią dramatu, przez wieki ślepą na fakt odrębności dramatu jako sztuki od rodzajów literackich, operujących tylko tworzywem słownym. W konsekwencji większa swoboda w obchodzeniu tego, co uchodziło za kanon dramatu na rzecz rozwiązań świeżych, a, jak się okazuje, kolidujących tylko z teorią dramatu, nie z dramatem samym.

Zgodnie z katolicką teorią rzeczywistości świat poetycki dramatu Zawieyskiego przyjmuje współistnienie świata przyrodzonego i nadprzyrodzonego, a w nim istot duchowych: Boga, aniołów, szatanów, duchów wyzwolonych z ciała. Przyjmuje nadto najściślejszy związek obu światów, wyrażający się nie tylko momentami eschatologicznymi, lecz i nadprzyrodzonym życiem człowieka. Ta szerokość ram świata poetyckiego, szero-

kość ponętna dla sztuki — niesie jednak ze sobą zasadniczy problem trudny do rozwiązania dla artysty: problem przedstawienia obu światów, tak ze sobą niewspółmiernych charakterem, i ich realnego związku. Zasadniczo dwie tu możliwości dla sztuki: zmaterializować literacko świat nadprzyrodzony w ten sam sposób, w jaki się materializuje literacko świat przyrodzony, lub nie ukazywać go bezpośrednio, lecz ujawniać go poprzez jego związek ze światem przyrodzonym, z człowiekiem i biegiem zdarzeń. Pierwsza z możliwości prostsza i wypróbowana przez sztukę we wczesnym eposie i dramacie, w średniowiecznej epice i dramacie, jest dla dzisiejszego człowieka może i barwniejsza, lecz ideologicznie mniej przekonywująca, bo mniej związana z przeciętną normą ludzkiego doświadczenia. Przy założonej przewadze świata nadprzyrodzonego nad światem przyrodzonym — zbyt baśniowo dzisiejszy sceptyczny człowiek interpretuje różne *deus ex machina*, różne formy bezpośrednio ukazanej ingerencji sił wyższych w bieg świata. Dzisiaj dynamizm działania apostolskiego ma jedynie możliwość drugą: ukazanie świata nadprzyrodzonego pośrednio: poprzez świat przyrodzony, poprzez koncepcję człowieka, jego stosunek do obu światów, wreszcie poprzez interpretację przyrodzonych zdarzeń taką, jaka wynika z założonej teorii rzeczywistości. W centrum dzieła zatem znaleźć się musi człowiek; człowiek ten zgodnie z afirmacją świata przyrodzonego, podstawową dla katolickiej teorii rzeczywistości, musi być ujęty w kategoriach realizmu psychologicznego, musi być zgodny z aktualną wiedzą o człowieku — nadto jego koncepcja, uzgodniona z tezami o życiu nadprzyrodzonym człowieka, musi wyzwalać z siebie dynamizm ideologiczny wzorca, przemawiający nie tylko do wiernych, lecz i niewiernych, ukazujący pełniejszego, piękniejszego człowieka, miłością budującego ład. Trzeba przyznać, że realizacja tej drugiej możliwości jest specjalnie trudna.

Jak odnosi się do tych dwóch możliwości sztuka Zawieyskiego?

Zawieyski obraca się w ramach możliwości drugiej — z tym, że inne efekty uzyskuje w „Mężu doskonałym", inne w „Rozdrożu miłości" i „Ocaleniu Jakuba".

Bo też tu i tam inne zakłada sobie trudności do przezwyciężenia. W „Mężu doskonałym" sięga po temat obarczony od kolebki ujęciem w schemat możliwości pierwszej. Nadto dla

namaszczenia utworu dostojeństwem dawności sięga po formę misterium-moralitetu, dla której znamienne jest równorzędne zmaterializowanie kierunku obu światów. — I teraz zaczyna się proces artystyczny, w którym tak znakomicie chwycić możemy za rękę Zawieyskiego: dzisiejszego człowieka i artystę, śmiałego w swym nowatorstwie przy oparciu tematycznym i formalnym o tradycję.

Jednak człowieka i świat przyrodzony chce w *przedstawieniu* akcji wysunąć na pierwszy plan. Stąd świat nadprzyrodzony, zamarkowany bezpośrednio głosami chórów anielskich i zasugerowany elementem muzycznym, dla którego stąd wynika rola tak daleka od akcesoryczności, pozwala na określenie utworu jako muzycznej etiudy — cofnięty jest *de facto* poza czy ponad akcję sceniczną, nic nie tracąc z swej pierwszoplanowości *co do wagi* w stosunku do areny świata przyrodzonego. Stąd ukrycie go przed oczami widzów w alegoryczność postaci Elohima i Cudzoziemca, wysłańców nieba i piekła, doskonale się jednak mieszczących w planie akcji na terenie świata przyrodzonego. W konsekwencji bez zaprzeczenia tradycyjnemu ujęciu tematu Hioba i rodzajowi dramatycznemu misterium-moralitetu — dramat Zawieyskiego przecież skonstruowany jest po linii postulatów dzisiejszości.

Ale zamiar skupienia akcji na człowieku, na jego życiu wewnętrznym, na dziejach jego przeżyć — pociąga za sobą dalsze konsekwencje. Zawieyski ma do swej dyspozycji dzięki biblijnemu ukształtowaniu tematu nie tylko historię wewnętrznych przeżyć Hioba, ale i bujną epickość zdarzeń — jednym słowem, myśląc kategoriami teorii dramatu, znakomity materiał dramatyczny, nasycony automatycznie zdarzeniowością, zmiennością, ruchem, nacechowany wybitnym ciążeniem ku końcowi, określony z góry w stopniowaniu dynamicznym. Zawieyski na rzecz swoich założeń ideologicznych rezygnuje z naturalnej dramatyczności swego tematu. Chcąc postawić w pierwszym planie dzieje duchowe Hioba — odrzuca całą zewnętrzną zdarzeniowość w tło. Rezygnuje z takiego czy innego ukazania barwnych zdarzeń na scenie — wykorzystując ich koloryt dla intermediów — ubożyświadomie swój dramat o apoteozowaną przez teorię dramatyczność i ruch na scenie. Ma odwagę cofnąć się do chwytów pierwocin greckiego dramatu, uwarunkowanych ówczesnymi możliwościami teatru (ilość

aktorów przewidzianych budżetem przedstawienia) i krępującą dramaturga tradycją religijną (liryczność nabożeństwa) — i przerzuca zdarzeniowość poza scenę, decydując się wnieść ją na scenę tylko przez usta zwiastunów.

Mało tego. Decyduje się na koncepcję dramatyczną Hioba, urągającą kanonom dramatu. Hiob to nie jest aktywny bohater, którego czyny określają zdarzeniowość dramatu — to receptor zdarzeń bijących od zewnątrz, a więc zdarzeń *par excellence* epickich, nie dramatycznych. W konsekwencji Zawieyski nie waha się przed wprowadzeniem proskrybowanych przez teorię dramatu, a przynajmniej uważanych w nim za obciążenie dramatyczności (bo służących tylko charakterystyce osób i środowiska) dialogów statycznych, o roli tutaj ascenicznego dialogu-dysputy, który przecież jest czystym rodzajem literackim, nie rodzajem dramatycznym.

Mimo tej walki z tematem, z rodzajem dramatycznym, wreszcie z dramatem w jego przeciętnym rozumowaniu, nikt nie zaprzeczy, że „Mąż doskonały" pozostaje wierny i biblijnemu tematowi i rodzajowi misterium-moralitetu, wreszcie temu, że jest istotnie dramatem. Narzuca przecież odbiorcy potęgujące się napięcie dramatyczne, wyzwalając jego niepokój o sens i wartość cierpienia w rozwiązaniu ideologicznie harmonijnym i artystycznie przekonywającym. Dramatyczność znajduje pełną realizację, ale na innej — niż tradycyjna — drodze. Najpierw to, co zostało tradycji dramatu ujęte, zostaje skompensowane na innej drodze: nie tylko czynnik muzyczny zostaje przydzielony — o czym wspomnieliśmy — funkcji dramatycznej; zdarzeniowość właściwa nie zanika wbrew pozorom i nie zostaje wraz z epicką zdarzeniowością wyeliminowana z utworu. Zostaje tylko ulokowana na najdziwniejszej, bo niewidzialnej arenie, na arenie wnętrza ludzkiej duszy. Poszczególne momenty przeżyć Hioba, różne, o szerokiej skali w jakości i napięciu fakty psychiczne są istotnymi zdarzeniami, wiążącymi się w ciągłość jednej linii akcji, doskonale rozpiętej według typowej dla dramatu linii dynamicznej z jej punktami zwrotnymi. Doznania dostojnego spokoju i poczucia wspólnoty z Bogiem i światem stanowią ekspozycję sytuacji dramatycznej; niepokój myśli i serca markuje zawiązanie akcji, ból, w potężniejącej swojej lawinie przekształcający się w rozpacz, wykreśla linię perypetii, zanim przezwyciężony wysiłkiem wewnętrznej zgody z prawem

życia i wolą Boga da dramatyczny finał, głoszący — także w *sercu* człowieka — triumf życia nad śmiercią i zniszczeniem. I okazuje się — wbrew przypuszczeniu — że przekorna adramatyczność dramatu ani go nie dyskwalifikuje jako dramatu, ani go nie przekształca w suchą, nużącą rozprawę, nawet w tych partiach, które zdają się być dalekie od samego tematu, w dysertacjach o czasie i historii, stosunkowo najbardziej rzeczowo problematycznych w świetle założeń utworu. Widocznie dramatyczna zmienność i linia dynamizmu dramatycznego nie musi opierać się o łańcuch przedstawionych czynów, czy chociażby przedstawionych epickich zdarzeń. To *novum* formalne, wynikłe z posłuszeństwa założeniom ideologicznym — otwiera dla dramatu ciekawe perspektywy.

Szczególną wagę w katolickiej koncepcji człowieka ma zagadnienie odpowiedzialności za czyn — a w konsekwencji zagadnienie stosunku człowieka do własnego czynu — złego czy tylko niedoskonałego — czynu, którego przekreślić nie może sam czas oddalający go w przeszłość. Niewątpliwie ukazanie tego zagadnienia od strony postawy człowieka, który popełnił winę, jest zawsze aktualne, a specjalnie ważne dzisiaj, kiedy tyle niezdanych egzaminów z życia tak łatwo popycha człowieka czy do teoretycznego odrzucenia odpowiedzialności w imię jakiegoś determinizmu, który mu ubliża, jeśli służy tylko do usprawiedliwienia czynów, czy do ostatecznego zwątpienia w ludzką godność i siłę.

Artystyczne rozwiązanie tego problemu nie jest łatwe, jeśli nie chce się go ująć poprzez tradycyjny mechanizm winy i kary z ręki Opatrzności, wyroku społecznego, samosądu winowajcy, czy katastroficznego fatalizmu. Idzie tutaj o dwa momenty: o ulokowanie punktu ciężkości w przeżyciu winowajcy, który musi znaleźć właściwy stosunek do swojej winy z wszystkimi jej konsekwencjami, co się wiąże z ustaleniem sensu i roli winy w życiu człowieka i o ukazanie bezwzględnej doniosłości czynu człowieka dla przeciwdziałania jego lekceważeniu.

Bezwzględna — że się tak wyrazimy — samoistna doniosłość czynu i postawy człowieka ujawni się najplastyczniej, gdy czyn i postawa ukazane będą nie w swoich przyczynach (jakżeż łatwo ciśnie się wtedy na usta slogan modernistyczny: *tout comprendre, c'est tout pardonner*), lecz w swoich skutkach i konsekwencjach; gdy czyn pokazany będzie jako przyczyna

łańcucha dalszych faktów, wywijających się już automatycznie, a nadających określony charakter rzeczywistości, do której przynależą. Doprawdy najwyraziściej ową samoistność i doniosłość czynu można ukazać — niby pod mikroskopem — gdy się go odseparuje od osoby sprawcy — założywszy w tym celu — jak Zawieyski w „Rozdrożu miłości" na odcinku czynów, słów (które są także czynami) i postawy ks. Anastazego — że ich sprawca już nie żyje. I tutaj stajemy wobec tego, co zdaje się być tylko chwytem konstrukcji formalnej, a co wynika z założeń ideologicznych dramatu. Zwracano już uwagę w recenzjach z „Rozdroża miłości", że cały dramat wydaje się tylko epilogiem zdarzeń zepchniętych w nieprzedstawioną przeszłość. Traktowano to nawet jako pewną inklinację autora, który formowanie „dalszego ciągu" wypróbował już na „Powrocie Przełęckiego" w stosunku do „Przepióreczki" Żeromskiego. Mniejsza z tym, że „Powrót Przełęckiego" tylko formalnie stanowi niby dalszy ciąg, będąc w rzeczywistości wielkim *veto* przeciw ideologii Żeromskiego. Ważniejsze, że nie spróbowano rozgryźć racji, dla której Zawieyski zrezygnował z efektownej scenicznej fabuły — ileż by zbrodnia Andrzeja-Elżbiety mogła dać emocji w bezpośrednim przedstawieniu! — i nie umiano równocześnie docenić oryginalności tak ujętej akcji „Rozdroża". Zawieyski przerzuciwszy zbrodnię i rzucone na nią przekleństwo ze strony księdza w „Vorgeschichte" — przybliżył przemyśleniom odbiorcy sam dynamizm obu faktów, rodzących dalsze fakty, postawy, nastawienia; złowrogość zbrodni i złowrogość braku miłości — rodzi dalsze owoce mimo, że sprawca wyklęcia i sprawca zbrodni nie żyją, a żyje tylko moralna sprawczyni zbrodni, jedyny człowiek, któremu dane jest ustosunkować się do swego dawniejszego czynu. Ale chociaż nie żyją, nie przestają — być. Mało tego: autor stawia ich w pozycji *dramatis personarum;* to są bohaterowie równie ważni, jak Elżbieta czy ks. Jan. W ten sposób to, co formalnie biorąc, jest tylko „Vorgeschichte", akcją poprzedzającą sytuację wyjściową fabuły dramatycznej — w rzeczywistości wysuwa się na pierwszy plan; w ramach ciągłej obecności i żywotności tego, co raz kiedyś się stało — toczy się akcja bezpośrednio przedstawiona.

„Rozdroże miłości" to nie epilog, zakończenie akcji, to pełne studium dynamizmu faktów przez studium łańcuchów ich na-

stępstw, skutkiem czego i same te pra-fakty stają się aktualną sprawą dramatu; daje temu autor artystyczny wyraz i w ten sposób, że dopiero w ciągu fabuły odsłania pełnię tych faktów, czy to ujawniając rolę Elżbiety w zbrodni przez własne jej wyznanie, czy ujawniając walkę wewnętrzną ks. Anastazego przez pozostałe po nim zapiski.

Że jednak sprawą najważniejszą nie są same te pra-fakty, lecz ich dynamizm, nie ich sprawcy, lecz sposób uśmierzenia skutków tych pra-faktów, sposób położenia końca ich „sile fatalnej", dowód choćby w tym, że materializując literacko osobowość zmarłych i ogólny kontur ich czynów i postaw, przecież autor zostawia niedomówienia motywacyjne, czym podkreśla to, że leżą one jakby poza orbitą głównego tematu. Zauważono już, że nie wyjaśnia autor, czemu Elżbieta popchnęła Andrzeja do zbrodni; nie to nas jednak interesuje; nie jest dla nas ważne, czy popchnął ją do złego słowa lęk, nagły gniew, bezradność; ważne dla nas to, jakim ciężarem ten współudział w zbrodni ją obarczył i czy może się spod tego ciężaru wydźwignąć; przemilczenie motywacyjne nie jest błędem artysty; jest to sposób przesunięcia uwagi odbiorcy z samego prafaktu na sytuację wewnętrzną Elżbiety po zbrodni.

Jakież daje teraz Zawieyski pozytywne rozwiązanie? Czy da się uśmierzyć dynamizm złego czynu, wadliwej postawy, skoro fakty są nieodwracalne?

Do uśmierzenia siły fatalnej grzechu powołany jest przede wszystkim sprawca, a potem każdy człowiek, *Jedermann*, zobowiązany do tego mocą świętych obcowania — a to na drodze bezpośredniego zaradzenia szerzącemu się złu i na drodze podania pomocnej ręki grzesznikowi.

Sprawca nie może doprowadzić czynu do niebytu, skoro czyn ten już raz zaistniał; może natomiast przynajmniej zrównoważyć go moralnie przez czyny dobre; oczywiście wymaga ta droga odwrotu: uznania winy i nie zasklepienia się w poczuciu swej bezwartościowości; jest to warunkiem wyładowania z siebie siły tworzącej dobro. Pokusie załamania się wewnętrznego musi się oprzeć Elżbieta, nie tylko aby w akcie żalu błagać skrzywdzoną Martę o litosne przebaczenie, ale aby bodaj częściowo wynagrodzić jej krzywdę stwierdzeniem, może bohaterskim stwierdzeniem, że nie ją, Elżbietę, kochał naprawdę Andrzej, lecz żonę swoją, Martę; to punkt kulminacyjny drogi

odwrotu od zła, której tylko potwierdzeniem w oczach ludzkich uratowanie przez Elżbietę Marty kosztem życia, potwierdzeniem, zdejmującym z niej klątwę w oczach wsi, a zarazem momentem przełamującym siłę fatalną i zbrodni i klątwy rzuconej na grzesznicę przez błędną surowość zmarłego księdza.

Tym drugim, tym *każdym człowiekiem*, którego prawem i obowiązkiem z racji świętych obcowania jest przez miłość przeciwdziałanie złu i niesienie pomocy drugim — jest w „Rozdrożu miłości" — ks. Jan. Nie będziemy tu podkreślać apoteozy, w jakiej z aspektu społecznego jawi się miłość jako motor ludzkiego działania; miłość przynależna przede wszystkim błądzącym i nieszczęśliwym, oddalonym własnym grzechem od Boga i własną szkodliwością od ludzi; oto stosunek ks. Jana do „Zarzeczaków", notorycznych przestępców, odsuwanych od społeczności wiejskiej, a z których w osobie Michasia ks. Jan zdołał wykrzesać najpiękniejszy kwiat człowieczeństwa: miłość dla nieszczęśliwego. Ukazanie możliwości pewnego zrównoważenia zła dobrem broni przed rozpaczą sprawcę zła, a przed poczuciem beznadziejności i bezradności wobec zła panoszącego się na świecie tych, którzy je obserwują, a którzy dowiadują się, że można i trzeba mu się przeciwstawić czynną postawą miłości. W dalszej perspektywie uzasadnia i rację bytu zła i grzechu, nie tylko od strony genetycznej, przez stwierdzenie ułomności ludzkiej natury — ale i w perspektywie finalnej; dobro, które człowiek wyzwala dążąc do zrównoważenia zła — przekształcić je możemy w pewnym sensie, przynajmniej w jego dziejach wewnętrznych, na jakąś pozycję twórczą, na jakąś *felix culpa*.

Te sprawy stawia *ad oculos* widza Zawieyski w „Rozdrożu miłości", a stawia je w formie konsekwentnej dla ideologicznych założeń. Stąd owo pozornie adramatyczne odsunięcie z planu przedstawienia w *priora* akcji tak tematycznie ponętnej zbrodni na rzecz studium jej konsekwencji, na rzecz wydobycia zmagań się siły miłości z dynamizmem złego czynu i wadliwej postawy; stąd przesunięcie punktu ciężkości na zmagania wewnętrzne człowieka i zbiorowiska ludzkiego, wchłaniające uwagę widza swą dramatycznością, mimo odsunięcia zdarzeń, zdawało by się predysponowanych do dramatyczności scenicznej poza scenę lub poza scenę i akcję. Trzeba było niewątpliwie dużo śmiałości autora wobec dramatu, aby zrezygnować z tego, co zdawało się być tegoż dramatu kanonem — a to

w imię konsekwencji dla ideologicznych założeń. I tutaj jak w „Mężu doskonałym" te założenia decydują o formie; i tutaj nic w konstrukcję dramatu nie wchodzi „od zewnątrz", nic nie jest tylko uzgodnione; wszystko w zakresie formy konsekwentnie wynika z treści, jest odpowiedzią na jej postulaty. Śmiałość i uczciwość autora wobec założeń ideologicznych została nagrodzona osiągnięciem ciekawych zdobyczy formalnych przy pełnej dramatyczności dramatu.

Prawo świętych obcowania nie tylko przekształca człowieka w pogromcę zła na świecie i w duszy drugiego człowieka; decyduje przede wszystkim o wspólnym duchowym obiegu krwi, wiążąc jednostki w zwarte społeczeństwo, obejmujące żyjących i nieżyjących, w którym jednostki są względem siebie w szczególny sposób mocne i w szczególny sposób podległe, w społeczeństwo, gdzie nie ma mowy o istotnym odosobnieniu jednostki, bo nie ma takiego zakątka ,do którego nie trafi czyjaś modlitwa, czyjaś pomoc i wyręka. Stąd w szczególniejszy sposób założone są i stosunki w tej społeczności; o bliskości decydują nie tyle węzły naturalne, ile węzły zaktywizowanej miłości; najbliższym z ludzi staje się w „Rozdrożu miłości" dla Elżbiety ks. Jan, choć, biorąc zewnętrznie wszystko ich dzieli, bliskim staje się jej zmarły Andrzej, daleki za życia, oddzielony od niej przepaścią śmierci, a to mocą ciążenia na jej życiu wewnętrznym. Wszyscy w stosunku do wszystkich w koncepcji Zawieyskiego — wiele mogą; nie tylko mogą odepchnąć i pogrążyć przy braku *caritas* w otchłań, ale dzięki *caritas* dźwignąć i wskazać drogę. Mogą także prawem miłości zaważyć na tak cennej wartości człowieka, na jego samopoczuciu, na jego ułatwiającym mu życie rozumieniu własnego znaczenia, wartości i możliwości.

To przywracanie życiu drugiego człowieka mocą wiary w niego, bezwzględnej ufności w jego możliwości człowiecze, drogą określenia mu jego wartości i znaczenia, wymagające często bohaterskiej decyzji, miłującego wyjścia poza siebie — a tak ważne w budowaniu i ustalaniu wartości — wraca wielokrotnie i coraz silniej w sferę problematyki ideologicznej Zawieyskiego.

Już nie tylko Hiob, jak wspomnieliśmy, choć okryty wrzodami, jest mocen dźwignąć zapoznaną Ruth jednym słowem przyznającym tej spracowanej kobiecie, tej Marcie ziemi Uz,

rangę w świecie wartości, słowem: jesteś dobra; ks. Jan nietylko modlitwą, ale wiarą w ich siły duchowe dźwiga Elżbietę i „Zarzeczaków".

Problem ten najpełniej występuje w „Ocaleniu Jakuba". Jakub o heroicznej przeszłości konspiracyjnej a upodlony w obozie, wyciąga rękę z prośbą o przebaczenie do Krzysztofa, którego skrzywdził, w pragnieniu dźwignięcia się w górę, a w takiej prostracji duchowej, że bledną mu jego powikłania domowe. Krzysztof zdobywa się na przebaczenie, pomagając mu w ten sposób przebrnąć etap żalu za wyrządzoną krzywdę; nadto obdarza go po królewsku nie upokarzając swym przebaczeniem, nie rysując wzajemnej sytuacji jako kontrastowej między nieskazitelną wielkością a małością upodlenia — lecz wyznając własną małość, to, że on miany za świętego w obozie, w życiu konspiracyjnym był po prostu tchórzem. Wyznanie to ma wszelkie znamiona istotnego acz mało efektownego bohaterstwa; — aby zrównać się w oczach winowajcy, aby go podnieść we własnym samopoczuciu, Krzysztof nie waha się obnażyć, nie waha się zdjąć sam sobie aureolę z głowy. I znów to założenie ideologiczne pociąga za sobą konsekwencje w konstrukcji dramatycznej. Wydobycie bohaterstwa Krzysztofa wymagało, aby jego małość ujawniona została przez niego samego; tym samym rezygnuje Zawieyski z możliwości tych powikłań dramatycznych, jakie w akcję wniosłoby wyprowadzenie na światło dzienne małości Krzysztofa od zewnątrz; nic — zdawałoby się — nie ma mniej dramatycznego jak wypowiedzenie o sobie bohatera, a przecież i ta wierność założeniom ideologicznym zostaje nagrodzona sukcesem czysto — dramatycznym; istotny bowiem wstrząs dramatyczny daje odbiorcy pełne dobrej woli i przekonania odejście — zresztą po walce — Krzysztofa od Joanny, tym oryginalne w swej zgodzie z ładem moralnym i subtelne psychologicznie, że zewnętrznie jest podyktowane przez Joannę, dalej powtórne wydźwignięcie się na wyżynę tego samego Krzysztofa, który niegdyś nie podoławszy warunkom konspiracji okazał się wielkim w warunkach obozowych, poczem znów zmalał po powrocie, szukając szczęścia cudzym kosztem. I na tle dróg jego życia wymowa tego, że sam — ku dźwignięciu nieszczęśliwego antagonisty — wyznaje to, co jest ukryte lub przez innych zapomniane.

Wyznanie to jest konieczne w świetle założeń ideologicznych utworu, w sferze koncepcji człowieka. To też wprowadza je Zawieyski, mimo że w kręgu zewnętrznych zdarzeń akcji wydawałoby się niepotrzebne i mimo, że jego treść tak łatwo byłoby wnieść w utwór wielce efektownym chwytem dramatycznym. Zawieyski znów z tego efektownego chwytu wprowadzenia tych treści od zewnątrz rezygnuje dla względów ideologicznych; znów decyduje się na środek adramatyczny, na środek dezawuowany przez tradycyjną literacką teorię dramatu. I — znów zostaje nagrodzony uzyskaniem silnego a niespodziewanego efektu dramatycznego. Jego dynamizm wypróbował już w „Rozdrożu miłości", każąc samej Elżbiecie określić swój udział w zbrodni Andrzeja. Za jego pomocą dramatyczność przesuwa ze sfery zdarzeń w sferę osób dramatu, w sferę bohaterów dramatycznych i w sferę dramatyczności łączących ich stosunków.

Uczłowieczywszy Krzysztofa, zmieściwszy go w skali falowania wewnętrznych dróg prostych i krzywych, podniósłszy go wyznaniem własnej małości dla uratowania poczucia godności w błagającym go o przebaczenie winowajcy — Zawieyski nie obniżył w nim dramatyczności bohatera dramatycznego; przeszedł tylko mimo tradycji zarówno romantycznej i jak i neoromantycznej, zwłaszcza mimo tradycji Żeromskiego, tak chętnie zamykającego poszczególne postaci dramatu w jednym osądzie afirmacji czy potępienia. Ale zmniejszywszy dystans moralny między dwoma i przeciwnikami i współpracownikami w budowie ładu moralnego zaryzykował Zawieyski jeszcze jedno odchylenie od ustalonej przez kanon formy ekspresji dramatycznej. Zmniejszył, stonował wymowę kontrastu, a może nawet zniwelował kontrast w budowie sytuacji. Jednakowoż uzyskał pełną kompensację w zakresie dramatyczności przez tę ofiarę na rzecz założeń ideologicznych; uzyskał dramatyczność przez wprowadzenie w obrębie tej sytuacji zmienności stosunków między bohaterami i wzmógł zainteresowanie osobą Krzysztofa, jawiącą się odbiorcy w nowej swej treści.

Zagadnienie ręki ratującej, wyciągniętej do drugiego z miłością i wiarą rozgrywa się w „Ocaleniu Jakuba" i na innym odcinku jego treści, na odcinku — „drabiny Jakubowej", wypromieniowanej przez czujną ufność i wiarę w uporczywych snach Moniki. Monika wierzy w swego ojca, Monika wierzy

w moc i wartość człowieka, wierzy i w Krzysztofa mimo jego dziwnej pozycji w jej domu. Ta jej nieustanna, niezmordowana ufność jest siłą podtrzymującą mocą świętych obcowania nieobecnego ojca, jest atmosferą, w której może dojrzeć dzieło ocalenia jego godności człowieczej po jego powrocie. Jest atmosferą, w której dojrzewa bohaterska postawa Krzysztofa.

W tym, co się staje: i w dziejach ocalenia Jakuba i — ocalenia Krzysztofa od małości i łatwizny życia — ufność Moniki w człowieka odgrywa podstawową rolę. To ona, młodziutka dziewczyna, nie znająca zapadni życia, ani nawet świadoma danego konkretnego konfliktu — podaje zapaśnikom ratującą rękę. T. Breza zaproponował w recenzji, aby „odstawić drabinę", a dramat Zawieyskiego uzyska pełnię realizmu. Ale doprawdy tej zmaterializowanej w snach, a czujnej ufności w człowieka nie można odstawić z „Ocalenia Jakuba". Mieści się ona w centrum jego ideologii: głosi potęgę twórczą wiary człowieka w człowieka, ratującą potęgę Świętych Obcowania. Nie zadaje ona kłamu realizmowi, uwarunkowanemu przecież zawsze w swym charakterze przez treść założonej teorii rzeczywistości. Stoimy tutaj wobec sztuki realistycznej w sensie katolickim.

Problem roli trzeciego człowieka, nie zaangażowanego osobiście w konflikt, rozwiązany jest w „Ocaleniu Jakuba" w chwycie, który można by nazwać chwytem pozytywu i negatywu. Równoległość a zarazem odmienność stosunku człowieka do człowieka, *ergo* i jego roli społecznej, zarysowana jest w osobach Reginy i Moniki, stojących formalnie poza konfliktem dramatycznym. Podczas gdy jednak Regina jest poza konfliktem dramatycznym nie tylko formalnie, ale i rzeczowo, mimo kolosalnego nim zainteresowania, mimo ogromu ciekawości, jaką wkłada w jego obserwację — ale tylko obserwację — Monika, przymykająca oczy na konkretną zdarzeniowość, jest w samym środku tego konfliktu; waży na nim całą sobą, uczestniczy w nim wysiłkiem ducha; jej wiara w człowieka przechyla szalę na rzecz ocalenia Jakuba i Krzysztofa. I znów stajemy tu wobec nader kunsztownej konsekwencji formalnej założeń ideologicznych autora.

Ukazanie na scenie osób z poza konfliktu dramatycznego (bo nie z poza pewnej akcji!) — ma za sobą wiekową tradycję w dramacie: tradycję chóru greckiego. Po nią sięga Zawiey-

ski — aby wypełnić ją nową treścią, aby dać jej nową wymowę. Osoby chóru greckiego wypowiadają sądy o zdarzeniach dramatu — same nigdy nie podlegają osądowi; są ustami autora lub projekcją przypuszczalnych sądów odbiorcy, nie są osobami istotnymi, wpisanymi w system wartości ustalanych przez twórcę. Natomiast u Zawieyskiego ten dwuosobowy — jak sam to określił — chór, to chór istotnie „złożony" z osób, wciągniętych w krąg osądu poety. Ich treść duchowa, ich postawa, ich stosunek do zdarzeń — mimo że nie są osobiście wprowadzone w konflikt dramatyczny — jest ujęta ze stanowiska ideologii utworu; jest podległa uwartościowaniu. Rzeczową obcość Reginy sprawie ludzkiej potępia Zawieyski, współistnienie w niej Moniki, ujawniające potęgę Świętych Obcowania — afirmuje. Tradycyjny chwyt formalny, tak częsty w nowszej tragedii, gdzie służy stylizacji antycznej drogą zewnętrznego upodobnienia — odzyskał swój pełny sens treściowy z doby pierwotnego dramatu, okazując się, oczywiście, konsekwentnym wynikiem dla założeń ideologicznych o swoistej treści. Raz jeszcze w sztuce Zawieyskiego nowatorstwo jest pełne mimo, że jawi się bez efektownego gestu, kryjąc się w cieniu doskonale ugruntowanej tradycji.

I to pogodne niebo rozsnute w finale istotnych tragedii, szalejących w sferze zdarzeń i w duszach przeżywających je ludzi — to niebo przemawiające tak kojąco do odbiorcy gloryfikacją życia, wartości i możliwości człowieka, a tak dalekie od ponurej grozy Mauriaca i Bernanosa, z którymi lekkomyślnie związali niektórzy krytycy sztukę Zawieyskiego!

Z wewnętrzną koniecznością przemawia wyzwalający się w zakończeniu „Męża doskonałego" optymizm, unoszący się nad obrazem klęsk, zniszczeń, śmierci, nad bezdennym cierpieniem człowieka i sankcjonujący w imię wyższego sensu i ładu dotkliwość istnienia i dziejów. Z taką wewnętrzną koniecznością wyzwala się w zakończeniu „Rozdroża miłości" radosny spokój, w którym i śmierć traci swoje żądło, i zło swoje ostrze. Z wewnętrzną koniecznością wyzwala się kojąca wiara w niespożyte siły dobra w człowieku w „Ocaleniu Jakuba", w świetle której oczywistym nonsensem staje się ostateczne zwątpienie w człowieka, ostateczne odrzucenie człowieka nawet wtedy, gdy w pewnych chwilach życia nie zdał egzaminu z cnót heroicznych, jakich od niego domagały się warunki. Za-

sadniczą wagę w horyzontach tej rozsnuwanej przez Zawieyskiego pogody ma rola przyznana *każdemu człowiekowi* w społeczności, związanej duchowo czynną postawą miłości.

Nie szczególniejszym przypadkiem dramat Zawieyskiego spotkał się z powszechnym uznaniem. Odpowiada on atmosferą swej wiary, miłości, optymizmu nie zamykającego oczu na zło i nieszczęście — dzisiejszemu człowiekowi, który wyszedł już z impasu relatywizmu, pesymizmu, katastrofizmu; który chce usłyszeć, że warto żyć, że sam wpisany jest w system wartości. Ta atmosfera, istotnie twórcza i zdrowa, jest atmosferą wynikłą z pełnego miłości słowa ewangelicznego i z gruntu katolickiego dogmatu; równocześnie daleka jest od tego, co sankcjonowano katolicyzmem w czasach, które już minęły; daleka jest od wskrzeszenia przebrzmiałych form czasowej kultury katolickiej.

Nie wnosi tym samym żadnego dysonansu. Przeorał grunt swojej ideologii wiernej Ewangelii i dogmatowi Zawieyski-radykał. I choć rezygnuje po wojnie z tematyki radykalizmu, może poza „Masławem", jak rezygnuje z wszystkiego, co jest jaskrawością ponętne i krzykliwe — pozostaje — na pozornie skromnej pozycji tematyki tradycyjnej i aktualnej — wierny swojej postawie rewolucynej, która pomogła mu odwinąć z chochoła czasu żywy krzak róży: Chrystusową naukę o miłości. Jednak trzeba postawy rewolucyjnej, aby odważyć się mówić o radości życia nad gruzami ziemi Uz; trzeba postawy rewolucyjnej — przynajmniej w pewnym kręgu odbiorców — aby ks. Janem z „Rozdroża" przekreślić dzisiaj ks. Anastazego; trzeba postawy rewolucyjnej, aby popatrzeć z miłością w nędzę tych, którzy nie umieli stanąć na wysokości swego trudnego zadania w „Ocaleniu Jakuba". I za ten rewolucyjny wykład mądrości i miłości dziękują mu odbiorcy jego utworu — powszechnym uznaniem, tak jak i wykwintniejsi spośród nich znawcy sztuki dziękują mu za jego oryginalność artystyczną, za jego subtelne nowatorstwo, dyskretnie ukryte w nie onieśmielających odbiorców złożach tradycyjności, za nowoczesną prostotę jego dramatu, którego forma — tak jak zawsze w każdym prawdziwym dziele sztuki — wynika z gruntu ideologicznego, jest jego konsekwencją i — sługą.

Stefania Skwarczyńska

KS. WINCENTY KWIATKOWSKI

EXPERIMENTUM FIDEI W APOLOGETYCE NOWOCZESNEJ

Pod wpływem prądów nihilistycznych, ateistycznych i laicystycznych we Francji w końcu w. XIX i w pierwszych początkach w. XX, nie porywały już tak bardzo umysłów w Europie ani idee wielkie, ani też rozumowania metafizyczne lub abstrakcyjne, jak dawniej, lecz raczej wielkie zaciekawienie budziła sensacja oraz fakty i zjawiska współczesne, zwłaszcza łatwo zrozumiałe. Dla takiego środowiska nie przyszłe życie czyli życie pozagrobowe, nie ideał prawdy i świętości stają się największą troską i budzą największe zainteresowanie, lecz teraźniejszość bieżąca stanowi wartość niezaprzeczalną. Historia się powtarza. Okres powojenny w Europie, w którym obecnie żyjemy, przenikają w sposób bardziej gwałtowny niż dotąd idee światopoglądu materialistycznego.

Nasuwa się tedy pytanie, czy apologetyka dzisiejsza, pomyślana oczywiście nie w sensie apologetyki zgoła nowej, lecz jako odnowienie apologetyki tradycyjnej, może celem utrzymania kontaktu z umysłowością dzisiejszą obrać sobie za punkt wyjścia nie fakty z przeszłości, lecz raczej fakty i zjawiska z współczesnej nam teraźniejszości, a stając już na płaszczyźnie życia teraźniejszego i nawiązując do myśli Monteskjusza, że Kościół zapewnia ludziom szczęście nie tylko w życiu pozagrobowym ale także i w życiu doczesnym, czy może dowieść, że Kościół jest jedynym źródłem i niezbędnym warunkiem życia teraźniejszego zarówno w jednostce jak i w społeczności czyli w Państwie?

Podejmuje to zagadnienie i omawia szczegółowo tzw. apologetyka doświadczalna (l'apologétique expérimentale), pocho-

dząca od francuskiego konwertyty i apologety-psychologa Bourget'a, a usystematyzowana później przez Leclercq'a, którzy w swoich dociekaniach posługują się metodą doświadczalną w stosunku do psychologicznej analizy przeżyć religijnych, moralnych, estetycznych, socjalnych, literackich, filozoficznych i naukowych.

Metoda doświadczalna w dziedzinie przyrodniczej sprowadza się w sformułowaniu Bacona do obserwacji zjawisk i sprawdzania w nich wysuwanych hipotez, przez stosowanie zasady przyczynowości (względnie funkcjonalnej zależności) w trzech schematach lub tablicach: absentiae, praesentiae i variationis stosownie do trzech odmian zasady przyczynowości: sublata causa tollitur effectus, posita causa ponitur effectus i variante causa variatur effectus. Uwzględniając te ogólne wymagania metody doświadczalnej apologetyka eksperymentalna grupuje zjawiska religijne z życia indywidualnego i zbiorowego w trzech schematach lub tablicach: życie indywidualne i społeczne bez Kościoła (religii), życie to pod wpływem Kościoła i wreszcie życie powyższe jako zwracające się ku Kościołowi.

Jeżeli odróżnimy w życiu indywidualnym człowieka trzy dziedziny psychiczne: intelektualną, moralną i zmysłową, a w życiu społecznym również trzy dziedziny psycho-socjalne: rodzinę, społeczeństwo (naród) i państwo, powstaje do wykonania zadanie, by rozpoznać i opisać zjawiska (religijne) z wymienionych wyżej sześciu dziedzin życia psychicznego, a w każdej z tych dziedzin zgrupować te zjawiska według trzech schematów czyli tablic. Oczywiście z góry trzeba zaznaczyć, że metoda doświadczalna w apologetyce nie wykaże się wynikami tak ścisłymi jak w naukach przyrodniczych, ponieważ tu wchodzi w grę pierwiastek wolitywno-emocyjny, który nie podlega ścisłemu zdeterminowaniu, jednak brak ten nie podważa bynajmniej pewności co do ogólnych wyników, jeżeli je naświetlać będziemy odpowiednio prawami statystycznymi.

W dziedzinie życia intelektualnego jednostki, do której tu ograniczymy się, zjawia się wciąż, na tle sokratesowskiego „poznaj samego siebie", zagadnienie proto- i eschatologiczne czyli zagadnienie o początku i o przeznaczeniu człowieka. Ani nauki przyrodnicze, ani też humanistyczne, zamknięte w granicach doświadczenia, oparte tylko na doświadczeniu i sprawdzające swoje hipotezy również przez doświadczenie, nie są

w stanie zagadnień powyższych, jako przekraczających doświadczenie, rozwiązać. Głoszone w w. XIX zdania, że świat dla człowieka nie zawiera żadnych tajemnic, albo że są już zdobyte niewzruszone podstawy naukowego poglądu na świat, leżą obecnie w gruzach, jako zbyt śmiałe i powierzchowne spekulacje [1]). Nawet t. zw. filozofia niezależna nie daje definitywnej odpowiedzi na zagadnienia najważniejsze w życiu człowieka, ponieważ zanikające systematy filozoficzne i ukazujące się na ich miejsce inne są tak rozbieżne, a nawet sprzeczne między sobą, jak np. idealizm i materializm, że raczej potwierdzają słuszność tezy, wysuniętej przez sobór Watykański, o bezsilności i bezradności samego rozumu ludzkiego w poznawaniu prawd religijno-moralnych z należytą pewnością, łatwością, przez wszystkich i bez błędu.

Z drugiej strony zagadnienia proto- i eschatologiczne z punktu widzenia psychologicznego nie należą do takich, względem których można by pozostać obojętnym, albo które służą tylko do zaspokojenia ciekawości, one sięgają o wiele głębiej, bo do podstaw życia ludzkiego, opartego na celu, do którego ono zmierza; one ponadto narzucają się każdemu tak natarczywie, że świadome ich zignorowanie i pozostawienie bez odpowiedzi zachwiałoby równowagą psychiczną i pozbawiłoby pokoju intelektualnego, jakiego pragnie człowiek za wszelką cenę. Jest to z punktu widzenia psychologicznego zupełnie zrozumiałe, albowiem człowiek dąży do systematyzacji i unifikacji swoich przeżyć w jeden zharmonizowany światopogląd, a w razie powstania pewnych luk, przy nasuwających się świadomie lub podświadomie pytaniach zasadniczych lub nawet podrzędnych, stara się je usunąć i rozwiązać przez sądy trafne i prawdziwe. Otóż, skoro zagadnienia proto- i eschatologicznego rozwiązać nie może nauka i skoro te zagadnienia narzucają się każdemu natarczywie, to powstaje pytanie, czy należy przyjąć rozwiązanie jedyne, jakie daje Kościół (religia), czy może i z tego rozwiązania jedynego zrezygnować. Na to dają odpowiedź trzy owe schematy lub tablice (absentiae, praesentiae i variationis), które wykazują, jakie znaczenie doniosłe ma Kościół (religia) w życiu intelektualnym jednostki.

Tablicę absentiae stanowi tu zjawisko psychiczne, stwierdzone dostatecznie na podstawie świadectw wybitnych myśli-

[1]) Por. C. Białobrzeski, Religia i nauka, art. w Nauce Polskiej 13/1930/3.

cieli i uczonych, aż do naszych czasów włącznie, że ten, kto pod wpływem sceptycyzmu, agnostycyzmu i pesymizmu nie chce poza naukami przyrodniczymi i humanistycznymi szukać odpowiedzi na powyższe zagadnienia, nie doznaje w sobie spokoju intelektualnego, jest wciąż trawiony wątpliwościami i wstrząsami psychicznymi, doznaje uczucia obawy, niepokoju, niepokojącego osamotnienia, tęsknoty, bezsilności czyli bezradności. Obraz życia własnego bez treści i bez celu oraz przekonanie o bezsensowności własnego istnienia wytwarza w człowieku psychiczną dysharmonię i ujemny ton afektywny w postaci przeżywania pewnej pustki, które wywołuje uczucie obawy, że życie własne jest osamotnione i nie ma żadnego połączenia z otaczającą je całością i nie ma żadnej możliwości, by z nią nawiązać kontakt, co ostatecznie, wobec powszechnej bezcelowości, doprowadza do rozpaczy.

Tablica zaś praesentiae składa się z jednakowych zeznań wybitnych uczonych i myślicieli aż do naszych czasów włącznie, którzy będąc wierzącymi świadczą z niewzruszonym przekonaniem, że nie doznawali żadnego zgrzytu i niepokoju intelektualnego z tego tytułu, że są wierzącymi, przeciwnie, w chrystianizmie znaleźli nawet źródło pokoju intelektualnego dla siebie. Według Eymieu'go, który zbadał pod tym względem stanowisko 432 uczonych z wieku XIX, powiedzieć trzeba, że z nich było 367 wierzących, o 35 nic pewnego powiedzieć nie można, a jeżeli chodzi o głośnych przyrodników i matematyków w. XIX, to, jak wykazał Dennert, na liczbę ogólną 283 było wierzących 220, a o 40 nie można było wydać żadnego sądu. Jeżeli zaś chodzi o nasze czasy, to wymienić należy na pierwszym miejscu Maksa Plancka, twórcę hipotezy kwantów energii, który w fizyce nowoczesnej jest tym, czym był Kopernik w astronomii. W swojej pracy pt. *Religion und Naturwissenschaft*, Leipzig, 1938, porusza zagadnienie, które nas w danej chwili obchodzi, a mianowicie, czy można połączyć przekonania religijne z dzisiejszym poznaniem przyrodniczym, t. zn. czy przyrodnik może być człowiekiem wierzącym. Istota religii polega według Plancka na zespoleniu się człowieka z Bogiem w głębokiej dla niego bojaźni i z ufnością w Jego potęgę ponadziemską czyli w Jego wszechmoc. Pewność, jaką sobie wytwarza człowiek religijny i wierzący o istnieniu takiej wszechmocy, pozwala mu już z góry włączyć wszystkie wyda-

rzenia w świecie w pewien związek logiczny i celowy. Przyrodnik zaś, jako badacz naukowy, wnikając głębiej w badany przedmiot, winien tę pewność zweryfikować przez obserwację poszczególnych faktów. Otóż, zdaniem Plancka, między naukami przyrodniczymi a religijną postawą człowieka nie tylko nie ma żadnej sprzeczności, lecz nawet pełna zachodzi harmonia w tym, że według obydwóch istnieje kosmos jako niezależna od człowieka rzeczywistość rozumna i że istoty tego kosmosu nie można inaczej zbadać jak tylko pośrednio, tj. przez symbole. Fakt bowiem, że promień działa tak jak istota rozumna, gdyż zawsze wybiera sobie drogę najkrótszą nawet poprzez wszelkie załamania światła w powietrzu i wodzie, wskazuje na istnienie niezależnej od człowieka celowości, tj. rozumnego porządku we wszechświecie, a więc istnienie wszechmocy, która nadała światu porządek i celowość [1]). Istnienie we wszechświecie celowości czyli rozumnego porządku, któremu podlegają człowiek i przyroda, wyprowadza Planck z zasady działania najmniejszego, do którego mogą być sprowadzone najogólniejsze prawa fizyki, albowiem zawarta w tej zasadzie przyczynowość jest zespolona nierozdzielnie z celowością [2]). Słusznie tu zaznacza Czesław Białobrzeski, profesor fizyki teoretycznej w Uniwersytecie Warszawskim, że argumentacja Plancka, wymierzona przeciw nowoczesnemu pozytywizmowi, który zadanie nauki widzi nie we wnikaniu jej w naturę niezależnej od nas rzeczywistości, lecz w ograniczaniu się jedynie do porządkowania wyników osiągniętych z przeprowadzonych pomiarów, nie jest nowa, ponieważ osnowę jej stanowi dowód kosmologiczno-teologiczny na istnienie Boga [3]). Natomiast sam prof. Białobrzeski idzie dalej niż Planck, gdyż wykazuje w swej głęboko przemyślanej pracy, pt. *Nauka i kultura*, Warszawa, 1937, że między religią a naukami przyrodniczymi nie tylko zachodzi harmonia, lecz że same nauki przyrodnicze nie będąc w stanie rozwiązać zagadnienia o celu życia ludzkiego i kultury muszą być uzupełnione religią, czyli religijną postawą człowieka wobec świata. Nauka, mimo swego wielkiego znaczenia dla kultury, nie może

1) Por. dz. cyt. 28—30.
2) Por. tamże.
3) Por. recenzję wymienionej wyżej pracy M. Plancka w Nauce Polskiej 24/1939/464.

objąć roli kierowniczej w kulturze, ani też nie może uchodzić za jedyną i wystarczalną dźwignię kultury, lecz potrzebuje współdziałania innych czynników duchowych, wśród których miejsce pierwsze zajmuje religia [1]).

Przeciw materializmowi wystąpił wraz z Planck'iem głośny astronom z Cambridge, Artur Stanley Eddington i w odczycie wygłoszonym w roku 1929 pt. *Die Naturwissenschaft und die Welt des Unsichtbaren* (tłum., Berlin, 1930), występuje w obronie religijno-idealnego ujęcia rzeczywistości-kosmosu. A znowu James Jeans, profesor uniwersytetu w Cambridge, pisze, że obecnie fizycy są zgodni w tym, że wszechświat przedstawia się raczej jako wielka myśl niż jako wielka maszyna i że duch w obrębie materii nie jest żadnym przypadkowym wtrętem, lecz przeczuwamy, że należy go powitać jako Twórcę materii [2]). Wreszcie założyciel nowej fizyki atomów, profesor fizyki w Cambridge, Ernest Rutherford, wyznaje, że uczony obiektywny, który rozczarowuje tajemnicę bytu, nie musi wątpić w Boga, przeciwnie, nasza praca (naukowa) prowadzi nas coraz bliżej do Niego [3]).

Co prawda w tych świadectwach mówią wybitni przedstawiciele dzisiejszej wiedzy nie o Kościele lecz o religii, ponieważ dzisiaj walka zasadnicza rozgrywa się między ateizmem, względnie agnostycyzmem a teizmem, jednak na ogół ten, kto obok nauki uzna także religię, dochodzi już bez większych trudności do religii chrześcijańskiej, względnie do Kościoła.

Wreszcie tablica variationis składa się ze świadectw różnych konwertytów, którzy dopiero poprzez doznanie głębokiego kryzysu duchowego oraz po głębszym zastanowieniu się nad prawdą i życiem utrzymują zgodnie, że wracają do religii chrześcijańskiej i Kościoła.

Literatura źródłowa konwersyj klasycznych, począwszy od wyznań św. Augustyna, jest bardzo rozległa; ona nigdy się nie zamknie, ponieważ raz po raz następują mniej lub więcej głośne nawrócenia na łono Kościoła. Wystarczy, jeśli tu wykorzystamy udokumentowany źródłowo opis nawrócenia, tak

---

[1]) Por. dz. cyt. 17 ns., 21 ns.
[2]) Por. Der. Weltenraum und seine Rätsel, tłum. niem. Stuttgart—Berlin. 1931, 201 ns.
[3]) Por. wzmiankę w Schönere Zukunft z 7 listopada 1937, 146.

charakterystycznego dla czasów obecnych, paryżanina Alberta, którego nazwiska autor opisu nie chciał wymieniać ze względów szczególnych, ale którego osobiście znał, jako robotnika-filozofa, o przekonaniach anarchistycznych. Albert, urodzony w rodzinie kupieckiej w Paryżu, w roku 1892, otrzymał wychowanie religijne bardzo powierzchowne; w wieku lat 9 i pół był u pierwszej komunii św. i na tym kończy się jego praktyka religijna. Stracił wtedy bliższą rodzinę, pozostała tylko matka. Chodził do szkoły powszechnej, a w chwilach wolnych pasał krowy sąsiada. Od piętnastego roku życia pracuje już fizycznie w firmie budowlanej pod Paryżem. Umysł głębszy Alberta dopatrzył się niebawem w swoim środowisku objawów niesprawiedliwości społecznej, w stosunku do których nie mógł pozostać obojętny. Obudzony w młodości duch rewolty wprowadza Alberta w szeregi anarchizmu i w 19-tym roku swego życia bierze już czynny udział w wystąpieniach anarchistycznych w Belgii. Co prawda, Albert znalazł się wśród anarchistów z pobudek ideowych, dążąc do skutecznego zwalczenia niesprawiedliwości społecznej, jednak, z braku jeszcze należytego doświadczenia życiowego, znalazł się wkrótce w zwykłej bandzie złodziejskiej, która pod płaszczykiem anarchizmu dokonywała pospolitych wyczynów złodziejskich. Podczas jednej z takich wypraw i „walk anarchistycznych" został schwytany i zasądzony na 15 lat kary, którą odbywał w więzieniu paryskim, począwszy od 12 marca 1912 roku.

Nas obchodzi tu przede wszystkim pamiętnik Alberta, sporządzony przez niego podczas pobytu w więzieniu od dnia 21 marca 1912 roku do 4 października 1916 roku, zatytułowany przez niego: Mon passé, a wydany przez J. Salsmans'a p. t. *De la mort à la vie* (Louvain, 1933). Już od początku swego pobytu w więzieniu młody Albert wykazuje mocne przywiązanie do swoich zasad, które on nazywa anarchistycznymi, a które dokładniej nazwać by można w tym okresie raczej racjonalistycznymi. Wyłuszcza je ogólnikowo Albert w swoich notatkach pod datą kwietniową i majową 1912 roku, w związku z dyskusją filozoficzno-religijną, jaką dość często prowadził w swojej celi z kapelanem więziennym. Mimo coraz większych rozbieżności, jakie zarysowywały się na tle tych dyskusyj, Albert miał jednak nadzieję pozyskać księdza kapelana dla anarchizmu. Zdaniem Alberta, celem anarchizmu jest doko-

nanie całkowitego przewrotu w umysłach i sercach jednostek, żeby w myśl głośnej sentencji Terencjusza: homo sum, et nihil humani a me alienum puto, każda z nich była niczym więcej jeno człowiekiem. Zaś być człowiekiem znaczy, według Alberta, cierpieć i walczyć wraz z uciemiężonymi, nie szczędzić swoich sił w służbie dla słabych, podnosić tych, którzy są poniżani, mieć serce dla wydziedziczonych, miłować pomyślność i szczęśliwość (17). Natomiast nie jest człowiekiem ten, kto jest przesadnym intelektualistą, czyli kto ma wybujały umysł, a serce dość zimne, a jeszcze mniej, kto jest w ogóle bez serca: anarchista winien bardziej niż kto inny kierować się sercem (18), albowiem prawem szczęśliwym dla człowieka jest miłość, która winna być zawsze żywa w sercu anarchisty (22). Anarchizm pragnie wychować człowieka takiego, który by pełnił wszystkie swoje obowiązki (ludzkie) nie z egoizmu, nie z próżnej ambicji, nie z nadziei na nagrodę lub z obawy kary, lecz po prostu dlatego, że tylko takie postępowanie jest ludzkie i uczciwe. Jeżeli tedy na tym odcinku powstaje kolizja z religią, to dlatego, że religia (i konsekwentnie wychowanie religijne) wypływają ze źródeł psychologicznych, jak: sugestia, cierpnienia, rozczarowania, bezsilność wobec sił wyższych i lęk przed rozumem (16. 17. 18). Co prawda, nasuwały się Albertowi pewne obawy, gdy chodzi o solidność wymienionych wyżej zasad anarchizmu, wskazuje bowiem na to krótka wzmianka w jego notatkach, że przecież po kilku latach więzienia można ulec poglądom mylnym, ale myśl taką odpiera stanowczo w przeświadczeniu, że sam nie obawia się bynajmniej żadnej apostazji, albowiem uważa swoje przekonanie za dostatecznie utwierdzone, a nawet widzi, jak od początku swego pobytu w więzieniu aż do chwili bieżącej, t. zn. w ciągu 15 miesięcy, poglądy te coraz bardziej i bardziej ugruntowują się, wskutek czego wydaje mu się zupełnie wykluczone, aby opuścił więzienie po to, żeby wstąpić później do Kościoła (20). Pokłada więc w sobie samym wielkie nadzieje i jest z tego bardzo zadowolony (22).

Pracując fizycznie w swej celi więziennej, Albert wolne chwile przeznaczał na filozofowanie, które nazywał chorobą osób osamotnionych (27). Lecz, jak zobaczymy, ta „choroba" doprowadziła Alberta do większego i pilniejszego zajęcia się sobą samym, do lepszego przemyślenia i przedyskutowania

ze sobą o wiele ważniejszych zagadnień życiowych, i ostatecznie do uleczenia się z „choroby" anarchizmu.

Ciekawe są refleksje tego robotnika-filozofa w związku z ankietą Dyrekcji więzienia, zawierającą pytanie: co sądzi o systemie więziennym zastosowanym do niego i jakie tu należałoby poczynić zmiany. Odpowiedź zawiera krytykę systemu stosowanego do niego przez dwa lata z punktu widzenia wychowawczo-moralnego. — Odosobnienie bowiem zastosowane do człowieka wewnętrznie oświeconego, wykształconego, pewnego swoich zasad i zasobnego w doświadczenie, daje dużo materiału do refleksji i przyczynia się tym sposobem do doskonalenia się człowieka. Natomiast w stosunku do mnie, odosobnienie pozostawiło mnie sobie samemu, czyli własnym słabościom, mojej ignorancji i różnym niedomaganiom moralnym. Potrzeba tu odpowiedniego wychowawcy, nie wspólnego dla wszystkich, lecz dla każdego z nas osobno, ze względu na odrębne niedomagania każdego z nas. Ten wychowawca ma być człowiekiem wiedzy i doświadczenia, specjalistą-psychologiem, który zbada swego pacjenta do głębi, pozna jego pragnienia, dążenia, nadzieje i zdolności, obcując z nim i mówiąc jego językiem, oraz ułatwiając mu nieraz dość trudne wysłowienie swoich myśli i swoich uczuć (28—33). Z tej odpowiedzi Alberta można już wywnioskować, że jego początkowa pewność w poglądach po dwuletnim pobycie w więzieniu i po dwuletnim filozofowaniu ze sobą uległa zachwianiu. Stan niezadowolenia i stąd duchowego niepokoju, jaki się tu zaznaczył, nie ustaje lecz pogłębia się coraz bardziej, o czym możemy sądzić z zaciekawienia Alberta przeczytanym przez niego ustępem w książce Jouffroy o katechizmie: ta mała książeczka daje odpowiedź na wszystkie pytania wysuwane przeze mnie: skąd pochodzi człowiek, dokąd dąży, co będzie po śmierci itd. (4), słowem zagadnienia proto- i eschatologiczne nurtują w duszy Alberta i domagają się od niego odpowiedzi.

Po roku, który upłynął przy pracy fizycznej i czytaniu książek poważnych w więzieniu, Albert notuje w dniu 6 marca 1915 roku, że olbrzymi wpływ na niego wywarła książka Berr'a, *Vie et science*, gdyż tam odnalazł jak gdyby swoje własne idee, aspiracje i nadzieje. W związku z tym ujawnia Albert swoje agnostyczne stanowisko w kwestii istnienia Boga i utrzymuje, że nie szuka bynajmniej Absolutu, albowiem nie

wydaje mu się, aby mógł kiedykolwiek Go osiągnąć, natomiast szuka jedynie postępu ludzkości w kierunku jej naturalnych aspiracyj; samą zaś ideę postępu ludzkości uważa za embrionalną w stosunku do celu ludzkości, o ile taki istnieje, oraz w stosunku do umysłowej orientacji społeczeństwa. Człowiek, który się decyduje być człowiekiem, mniej od tego żądać nie może (51). Odtąd już zagadnienie Absolutu oraz rozwiązanie tego zagadnienia nie schodzi z horyzontu myśli Alberta. Rozwiązanie, jakie mu dają refleksje nad wspomnieniami z pobytu swego w szeregach młodzieży rewolucyjnej, już nie wystarcza. U swoich dawniejszych przywódców dostrzegał Albert jedynie akcję zewnętrzną, do której się rwała młodzież zrewoltowana, kierowana jedynie prawem instynktu, co należało uznać za szaleństwo i prymityw. Natomiast nie widział wśród tej młodzieży podczas trzyletniego z nią obcowania ludzi, którzy czynem wewnętrznym czyli myślą tworzyliby zasady i prawa ogólne, kierujące czynem zewnętrznym i działaniem (52).

W ciągu następnego półrocza, które upłynęło między innymi na czytaniu książek z dziedziny filozofii chrześcijańskiej i na rozmowach najczęściej z kapelanem więziennym, Albert doznawał w sobie pragnienia wiary, ale wierzyć nie chciał, wciąż jeszcze rozumował i wciąż miał nadzieję zbudować w sposób wyłącznie rozumowy swój światopogląd naturalistyczny. Jeżeli zaś brał udział wtedy w konferencjach wielkopostnych, to dlatego jedynie, żeby się nauczyć stenografii (58). Na ten czas przypada mała rozprawka Alberta o ideale, ale i tu widać jeszcze jego agnostyczno-sceptyczne nastawienie.

U wszystkich ludzi istnieje dążenie do ideału (Absolutu), ponieważ wszyscy pragniemy życia bardziej pełnego, wyższego i piękniejszego. Dla człowieka myślącego dążyć do ideału znaczy dążyć do swego celu naturalnego i uczynić zadość dążeniom swojej natury, zwłaszcza dążeniom bardziej wzniosłym i głębszym: jeść, pić, spać i zarabiać nie jest życiem, lecz tylko środkiem do życia. Nie można piękniej użyć życia, jak właśnie poświęcić je pogłębieniu ideału, nawet gdyby ideał wcale nie istniał, lub nie mógł być osiągnięty. Człowiek, który chce żyć, stara się naprzód zwiększyć swoją niezależność i ograniczyć swoje potrzeby, a gdy się zagłębia w sobie, odnajduje tam tajemnicę ludzką, rzucającą wielki cień niepewności na życie własne i pozostawiającą go w ignorancji

swego własnego celu. Zaś z drugiej strony cel ten usiłuje człowiek poznać, gdyż dla człowieka myślącego cel życia jest wszystkim. Jest miłością dla serca niezaspokojonego, jest pięknem dla artystów, dobrocią dla moralistów, nauką dla uczonych, prawdą dla filozofów, a Bogiem dla wierzących (72). Albert rozważał poprawnie zagadnienie konieczności ideału, niezależnie od tego, czy sam ideał istnieje, i to nie tyle na podstawie literatury naukowej i filozoficznej, ile raczej na podstawie własnych refleksyj i przeżyć powstałych w odosobnieniu więziennym. Ponownie pod datą 22 sierpnia wraca Albert do tego zasadniczego zagadnienia. Ideał jest konieczny dla człowieka, by swoje życie mógł skierować do celu wyższego i stworzyć zasadę, która by dominowała nad jego działalnością, inspirowała i kierowała wszystkimi jego czynami. Każdy człowiek, który się decyduje być człowiekiem, winien przyjąć ideał i uznać go za prawo naczelne dla swego czynu. Żyć bez ideału znaczy żyć życiem bez jedności i spoistości, znaczy być wydanym na hazard oraz na wszelkie niestałości i słabości. Człowiek bez ideału a więc bez zasad jest bytem zmiennym, niestałym, charakterem nieokreślonym i bez własnej indywidualności (73). Albert na razie zadowala się rozwiązaniem psychologicznym zagadnienia ideału: gdyż rozwiązanie ontologiczne uważa za zbędne.

Okres więziennego życia Alberta omawiany teraz, a trwający od sierpnia 1915 roku do kwietnia 1916, wykazuje najwyższe nasilenie kryzysu wewnętrznego, jak widać z jego późniejszych wynurzeń na ten temat (102). W swoich wynurzeniach skierowanych do Marcelego, również towarzysza niedoli, tak właśnie wspomina o tym okresie: już od roku wahałem się, opierałem się i argumentowałem zamiast po prostu upaść na kolana. Każdy dzień zwiększał we mnie wątpliwości. Nie możesz sobie wyobrazić, jakie przeżywałem katusze; zatraciłem wszystkie swoje zasady polityczne, filozoficzne i moralne, nie byłem w stanie zatrzymać się chociażby przy jednej zasadzie zupełnie pewnej, do takiego bowiem stopnia przez analizę i krzyżowanie zbliżyłem idee dobra i zła, prawdy i fałszu, że ostatecznie w moim umyśle wszystko się pomieszało. W ciągu całych miesięcy znajdowałem się w tych wątpliwościach, ale zawsze ciekawiła mnie wiedza i zawsze miałem obawy przed ignorancją. Później porzuciłem nawet lekturę

książek, chcąc jak gdyby uniknąć własnych myśli natrętnych i wywołujących wątpliwości, a nawet samego siebie, w nadziei, że odnajdę jeżeli nie spokój, to przynajmniej przerwę. W tym celu skierowałem myśli swoje na płaszczyznę obojętną i zająłem się lekturą matematyczną, lecz wszystko daremnie, albowiem w próżni nie można dla ducha odnaleźć spokoju. Nic też dziwnego, że wtedy myślałem napisać swoje uwagi o samobójstwie (96 ns.). Ostatnie zdanie w pamiętniku Alberta z dnia 31 marca 1916 roku kończy się notatką, że jakkolwiek różne niewygody fizyczne w więzieniu, na skutek trwającej wojny światowej, dają się bardzo we znaki, jest to niczym w porównaniu z cierpieniami moralnymi, które go trapią (90). Albert mówi w sposób ogólny o swoich niepokojach i wątpliwościach, lecz na podstawie dotychczasowych uwag można powiedzieć z wielkim prawdopodobieństwem, że ostatecznym ich źródłem była nierozwiązana przez Alberta kwestia, czy, w czym i gdzie należy skonkretyzować ideał życia ludzkiego: rozwiązania na drodze wyłącznie rozumowej Albert nie osiągnął.

Ustawiczne i wciąż na nowo podejmowane wysiłki czysto rozumowe w poszukiwaniu ideału, względnie celu życia ludzkiego, wskazywały obiektywnie na bezsilność umysłu Alberta, by to zagadnienie, tak doniosłe dla niego, rozwiązać swoim umysłem poprawnie. Mimo tej bezsilności intelektualnej duchowa postawa Alberta była wciąż nieugięta, bo nie chciała jeszcze kapitulować z samodzielnego ubiegania się za mrzonkami i utopią, nie chciała jeszcze uświadomić sobie definitywnie własnej słabości i bezsilności intelektualnej z obawy przed zarzutem ignorancji (92). Widzimy przeto, że postawa duchowa Alberta, którą dzisiejsza psychologia (religii) nazywa postawą uchylającą [1]), wywołuje w nim jako nieunikniony rezonans szereg przeżyć irracjonalnych, w postaci niepokoju, wątpliwości i cierpień moralnych, oraz że obydwa przeżycia postawy uchylającej i irracjonalnej rozwijają się równolegle i wykazują nawet zależność wzajemną pod względem swej dynamiczności, albowiem w miarę nasilenia jednego wzrasta również nasilenie drugiego.

Napięcie między tymi przeżyciami dochodzi do swego kresu i kończy się formalnie „zwycięstwem" pierwiastka irracjo-

---

[1]) Por. W. Gruehn, Das Werterlebnis, Leipzig, 1924, 103, 151 itd.

nalnego nad uchylającą postawą Alberta. Kryzys ten był spowodowany u Alberta przez czynniki wewnętrzne i zewnętrzne; czynnikiem wewnętrznym był stopień nasilenia przeżycia irracjonalnego, a czynnikiem zewnętrznym były konferencje wielkopostne oraz wiadomość o nawróceniu się w więzieniu Marcelego, dawnego wspólnika Alberta. „Właśnie wtedy, pisze Albert, nastały konferencje wielkopostne. Nie mogłem się oprzeć pragnieniu, by ich wysłuchać... byłem zaskoczony kontrastem między niejasnymi moimi spekulacjami a prostotą tej nauki tak solidnej, pełnej i tak podnoszącej. Na następnej konferencji nie mogłem już dalej się opierać... łzy, które się nasunęły, powstały nie z oburzenia na swoją bezsilność, lecz ze szczerego serca dziecka, które się czuje chore i chce być uzdrowione, łzy, które były jednocześnie modlitwą. Masz rację przyjacielu, kiedy pisałeś do mnie o modlitwie; dopiero teraz to rozumiem; wszystko polega na tym, by się modlić. W modlitwie otwiera się serce i następuje wyzwolenie. Bez modlitwy umysł w sposób tylko powierzchowny przystaje na nowy punkt widzenia, lub do nowego systemu, ale nie do wiary ożywiającej i czynnej. Od 8 dni już się modlę. Ale jaki wysiłek musiałem uczynić nad sobą, ile przełamać oporu wewnętrznego, by uchylić kolano przed Ukrzyżowanym. Już i dawniej oczy swoje skierowywałem do Niego i do Niego też ciągnęło serce moje, ale rozum temu się sprzeciwiał. Tu działała wielka pycha i zarozumiałość w przyznaniu się do porażki, że siebie oszukuję, że czyniłem dotąd źle, że wszystko trzeba zacząć od nowa: wyprzeć się przeszłości, upokorzyć się w chwili obecnej i wyrzec się na przyszłość wszelkich fantazji i utopii. Codzień modliłem się ze łzami, ale wciąż jeszcze brak było ostatecznej decyzji; moja wola była jeszcze chwiejna i potrzebowała pomocy; trzeba było jakiegoś bodźca do kroku decydującego; obawiałem się, że takiego bodźca nie będzie, a jeżeli będzie, to albo śmierć matki, albo innej osoby ukochanej. Bóg jednak nie zażądał ode mnie aż takiej ofiary; bodźcem, który mnie podniósł i wypełnił radością, było właśnie twoje nawrócenie. Skończyła się już bezpłodna negacja (102).

Tablica variationis tym się różni od pozostałych tablic, że ma tu zastosowanie zasada przyczynowości nie do różnych osób, jak w tablicach tamtych, lecz do osoby tej samej, która

przed tym była w opozycji do Kościoła, lub dla niego obojętna, a później została dobrowolnie jego chętnym zwolennikiem na podstawie własnego doświadczenia. W odniesieniu do nawrócenia Alberta, tablica variationis przedstawia eksperyment życiowy, przez jaki przeszedł Albert, stając się gorliwym wyznawcą Kościoła, gdy poprzednio był wyznawcą anarchizmu. Otóż skoro już poznaliśmy, do jakich skutków ujemnych doprowadziły Alberta zasady anarchizmu, pozostaje jeszcze stwierdzić, jakie skutki dostrzega w sobie Albert, gdy został wyznawcą Kościoła.

Więzienie, pisze Albert w liście do Marcelego, było dla nas nieszczęściem opatrznościowym, za które mamy dziękować Bogu, bo co straciliśmy w porównaniu z tym, co zyskaliśmy? Jeżeli trzeba było aż 5 lat spędzić w osamotnieniu dla otworzenia sobie oczu, to ile lat trzeba by było na to pośród życia gwarnego i czy w ogóle byłoby to tam możliwe? Ach, ta przeszłość, lepiej o niej nie myśleć, a jeżeli się o niej myśli, to po to, by ją przekląć. A obecnie trzeba się nastawić ku przyszłości. Jak teraz jest przyjemnie, że się uniknęło ostatecznie zimnego i wrogiego wrażenia nicości i w dodatku jeszcze niepewnej? Jak piękne widzę to nowe życie, które się teraz dla nas rozpocznie. Móc wreszcie twierdzić, myśleć i działać logicznie, nie odczuwając więcej obaw, ani ubezwładnionej woli i wysuszonej wątpliwościami duszy, a mieć natomiast wielki pokój w sercu — jest to olbrzymie szczęście, o którym wciąż marzyłem, ale nie miałem nadziei kiedykolwiek go osiągnąć. Wiem, że jeszcze czeka mnie walka, by pełną radość osiągnąć; nie mam jeszcze ani całego pokoju, do którego dążę, ani pełnej wiary, której jednak pragnę; ale już przeczuwam zarówno jedno jak i drugie; wiem, że to nastąpi, ponieważ tego chcę i pragnę (102).

Przeglądając wszystkie notatki, jakie Albert pozostawił po swoim nawróceniu (23 kwietnia 1916 roku) aż do ostatniej choroby śmiertelnej w więzieniu, tj. do 4 października 1916 r., stwierdzamy, że przejawia się w nich zadowolenie i szczera radość z osiągniętej równowagi ducha, jako te skutki dodatnie, które, zdaniem Alberta, nastąpiły w nim dzięki temu, że został wyznawcą Kościoła, że odnalazł dla siebie ideał in concreto, jaki mu dał Kościół przez wiarę.

Tym sposobem poprzez trzy tablice metoda doświadczalna

w apologetyce nowoczesnej prowadzi do wniosku, że Kościół jest jedynym źródłem i niezbędnym warunkiem życia pomyślnego i szczęśliwego w jednostce już tu na ziemi.

Równolegle z pełną metodą doświadczalną stosowano też w apologetyce doświadczalną metodę skróconą, która była zacieśniona do samego eksperymentu wiary tak, jak to widzieliśmy w tablicy trzeciej czyli variationis.

Pascal w fragm. 99 swoich Myśli (o religii), gdzie podał głośny dowód na istnienie Boga, względnie religii, zwany *le pari*, wzywa agnostyków, względnie niewierzących, celem przekonania się o prawdziwości religii chrześcijańskiej, by ze względów metodycznych zdecydowali się na eksperyment wiary czyli na sztuczne jej wytworzenie w sobie, tak jak przeprowadza eksperyment fizyk czy biolog, który z braku zaobserwowania jakiegoś zjawiska w naturze zastępuje je sztuczną reprodukcją w swojej pracowni czyli t. zw. eksperymentem. Wzywa zatem Pascal agnostyka lub niewierzącego, by się również poddał wszystkim wymaganiom wiary i działał tak, jak gdyby już by wierzącym [1]). Powtarza myśl Pascala znany pisarz francuski A. Nicolas: jeśli chcesz dojść do wiary drogą najkrótszą, to zacznij od głębokiej pokory; naśladuj tych wierzących, którzy tą drogą doszli do wiary, tj. którzy zachowywali się tak, jak gdyby wierzyli; bierz wodę święconą, klękaj tak jak inni [2]).

Myśl główną eksperymentu wiary uzasadniał tak Bossuet w sposób teologiczny: Jezus Chrystus jest światłem, ale mylą się ci, którzy sądzą, że wystarczy patrzeć na nie i z niego się cieszyć. Trzeba pamiętać, że to światło oświeca tylko tych, którzy Jezusa naśladują, a nie tych, którzy po prostu patrzą na Niego: kto idzie za Mną, a nie kto patrzy na Mnie, ten nie zostanie w ciemnościach. Uzasadnienie teologiczne eksperymentu wiary podaje również głośny pedagog Pestalozzi, który radzi niewierzącym poddać się eksperymentowi wiary; przekonanie o prawdziwości religii chrześcijańskiej i środki do pokonania wątpliwości pod tym względem osiąga się, zdanem Pestalozzi'ego, nie na drodze teoretycznych i rozumowych rozważań,

---

[1]) Por. ks. W. Kwiatkowski, Problem ateizmu w Myślach Pascala o religii, Warszawa 1935, 19 ns.

[2]) Por. L'art de croire, 2 oraz u Pascala, Myśli, fragm. 233 (tłum. T. Żeleński, Warszawa—Poznań, 1921, 87).

lecz **tylko** na drodze czynu i doświadczenia (eksperymentu) religijnego. Jedyne, co może uczynić szczery i uczciwy sceptyk, żeby wrócić do wiary i przekonać się o zbawiennym wpływie Ewangelii, jest to spróbować poddać się wymaganiom religii chrześcijańskiej, tak jak to zaleca uczynić sam Chrystus [1]).

Pozostaje jeszcze zapoznać się z poglądem tych osób, które same się poddały eksperymentowi wiary. Znany angielski przyrodnik G. Romanes (1848—1894), profesor fizjolog w Londynie, Edynburgu, Cambridge i Oksfordzie, sam na sobie wypróbował w końcu swego życia ten właśnie środek do poznania prawdy religijnej i w ten sposób o nim się wyraża: idź za nauką Chrystusową i jeżeli religia chrześcijańska jest prawdziwa, to nie zabraknie ci dowodów do wykazania jej prawdziwości... Jeżeli więc ktokolwiek ma dosyć wiary na to, żeby tak jak trzeba wykonać ten eksperyment, to powinien go wykonać: eksperyment ten jest obowiązkiem, jaki nakłada myśl spokojna każdego nieuprzedzonego człowieka! I istotnie, wiara chrześcijańska wynika nie tyle z samej myśli, ile raczej z czynu, zgodnie z ew. Jana 7, 17: Jeśli kto będzie chciał czynić wolę Jego (tj. Boga) dowie się o nauce, jeśli jest z Boga... [2]). Inny znów profesor uniwersytetu i dr med. A. Szyłtow, Rosjanin, radzi z własnego doświadczenia zwrócić się niewierzącym i szukającym wiary do religijnego eksperymentu: Jeśli wątpisz w prawdy Ewangelii, śmiem tobie udzielić rady zbawiennej, która w sposób najbardziej przekonywający posłuży jako dowód na prawdziwość religii chrześcijańskiej. A więc zdecyduj się na to, by swoje życie prowadzić uczciwie, tj. zgodnie z nakazami Chrystusa, wypełniając wszystkie warunki życia religijnego jak modlitwa, post (fizyczny, moralny, intelektualny) i dobre uczynki. Jeśli wypełnisz dokładnie wszystkie warunki, jakie stawia doświadczenie religijne, to zauważysz, z biegiem czasu, zmianę zbawienną w całej swojej osobie, jako wynik życia nowego. Wtedy zniknie już szybko wszelka wątpliwość i uwierzysz szczerze w naukę Chrystusa. Doświadczenie religijne jest najpewniejszym środkiem do uleczenia niewierzących... Te słowa moje nie są pustym frazesem, lecz szczerym

[1]) Por. Jan 7, 17.

[2]) Por. Thougts on Religion, 1895, tłum. Dennert, Gedanken über Religion. Die religiose Entwicklung eines Naturforschers vom Atheismus zum Christentum, Gutersloh, 1899, 133.

wyznaniem serca i wiernym odbiciem tego szczęścia wewnętrznego, które osiągnąłem przy pomocy trwałego i poważnego doświadczenia religijnego [1])!

Wartość krytyczna metody doświadczalnej zarówno w jej całej rozciągłości jak i w jej skrócie, czyli w tzw. eksperymencie wiary, zależy ostatecznie od wartości postępowania indukcyjnego, na którym ta metoda całkowicie się opiera. Postępowanie zaś indukcyjne zaczyna się od tworzenia idei ogólnej, zwanej hipotezą, która, wolna od wszelkich sprzeczności bliższych i dalszych, wymaga, by ją stwierdzić czyli sprawdzić na podstawie zaobserwowanych faktów, jako podobnych sobie i podobnych w swoich następstwach. Otóż, udokumentowane wyżej tablice praesentiae, absentiae i variationis, na podstawie źródeł naświetlających życie intelektualne jednostek, są przeznaczone do zweryfikowania hipotezy wysuniętej na początku, a mianowicie, że religia chrześcijańska, względnie Kościół, jest jedynym źródłem i niezbędnym warunkiem współczesnego życia intelektualnego w jednostce. W świetle bowiem trzech tablic religia chrześcijańska, względnie Kościół, daje odpowiedź logiczną na najwyższe czyli najważniejsze zagadnienia dla jednostki (protologiczne i eschatologiczne), gdy natomiast bez religii chrześcijańskiej, względnie bez Kościoła nie doznaje w sobie człowiek pokoju intelektualnego z braku odpowiedzi logicznej na te zagadnienia; wreszcie doznanie w sobie bądź braku pokoju intelektualnego, bądź też jego posiadanie stwierdzają nie tylko osoby różniące się między sobą miejscem i czasem, lecz nawet i takie, które początkowo były poza Kościołem, a dopiero później z nim się połączyły.

W świetle więc charakterystycznej budowy metody doświadczalnej idea ogólna, że religia chrześcijańska, względnie Kościół, jest jedynym źródłem i niezbędnym warunkiem współczesnego życia intelektualnego w jednostce, nie jest równoznaczna z twierdzeniem, że ta religia jest prawdziwa, objawiona i boska, lecz przyjmuje tu cechy hipotezy czyli jednego z lepszych sposobów wytłumaczenia i systematyzacji przytoczonych wyżej kompleksów myślowych w życiu jednostki. Oczywiście ta sama idea, która w granicach metody doświadczalnej ma cechy hipotezy, może w granicach metody innej przybrać

[1]) Por. prof. Dr med. A. Szyłtow, Myśli o Bogoczełowiekie, Charkow, 1904, 79—90.

cechy nawet pewnika. Natomiast, gdy chodzi o metodę doświadczalną, to poza linie takiej prowizoryczności, przyjętej co prawda w badaniach naukowych, metoda eksperymentalna nigdy wyjść nie może.

W ramach takiego zasięgu metody doświadczalnej w apologetyce, eksperymentum fidei posiada wielkie znaczenie nie tylko dla samej hipotezy, jako idei kierowniczej eksperymentu, lecz i dla samej osoby eksperymentowanej. Ten bowiem eksperyment wykazuje, że wiarę należy zdobywać własnym wysiłkiem i pracą, a nie oczekiwać jej bezczynnie z nieba, aczkolwiek jest ona także, jak uczy Kościół, łaską czyli darem Bożym, który jednak wymaga współdziałania ze strony człowieka. Ten eksperyment zmusza następnie eksperymentowanego do działania, czyli do stosowania szeregu środków (modlitwa, czytanie Pisma św., udział w nabożeństwach, w sakramentach itd.), które pobudzają i ożywiają drzemiący w jego duszy naturalny pierwiastek religijny, grożący zanikiem z braku ćwiczenia go oraz odpowiedniego wpływu środowiska, wychowania i właściwego trybu życia. Co prawda, wymienione wyżej środki łączą się w warunkach zwykłych z wiarą (chrześcijańską) jako ze swym źródłem, ale i odwrotnie, powiedzieć można, że, jak zaznaczyliśmy wyżej, na podstawie prawa ścisłej asocjacji między stanem afektywnym a jego symbolem zewnętrznym, stałe wykonywanie zewnętrznych czynności religijnych może w duszy wywołać odpowiednie uczucia oraz idee religijne, prowadzące do wiary. Oczywiście, nie można ani żądać ani też oczekiwać za wiele od samej strony zewnętrznej. Nawet ściśle naukowe doświadczenia przyrodnicze nie zawsze się udają, ponieważ i dla nich potrzeba odpowiednich warunków. Warunki zaś eksperymentu wiary, zwłaszcza te wewnętrzne, które wymagają odpowiedniego ustosunkowania się rozumu i woli, są niewątpliwie uciążliwe i to właśnie odstrasza wielu od niego lub wpływa na niekorzystny jego przebieg. Umysł bowiem eksperymentowanego winien być świadom swojej bezsilności, winien wyrzec się wiary przesadnej w siebie i w swoje „bóstwo"; wola zaś winna okazać gotowość lojalnego przeprowadzenia eksperymentu nie w sensie sztucznego wytworzenia zjawiska celem jego zbadania, lecz celem szczerego poszukiwania prawdy i rozpoczęcia życia nowego. Wola eksperymentowanego odgrywa tu rolę zasadniczą, ponieważ w czasie przebiegu samego

eksperymentu jednym z istotnych ogniw poddanych w tym doświadczeniu przemianom jest właśnie wola eksperymentowanego, która z niewierzącego ma uczynić wierzącego. Dominujące znaczenie woli w eksperymencie wiary potwierdza również psychologia religii, która wykazuje, że tak jak zjawisko niewiary nie jest bynajmniej funkcją czystej myśli, tak też i jego pokonanie czyli jego zmiana na zjawisko wiary nie da się osiągnąć przez wysiłki wyłącznie intelektualne; innymi słowy, być niewierzącym czy być wierzącym jest ostatecznie tajemnicą raczej woli niż konkluzją ściśle logicznego dowodu [1]).

Metoda doświadczalna została włączona do apologetyki nowoczesnej jako jedna z wielu w niej metod, ponieważ ta właśnie zajmuje się w swoich doświadczeniach wolą, dyktując warunki obiektywne, przy których nastąpić może jej przemiana moralna. Taką budowę metody doświadczalnej słusznie wykorzystuje apologetyka nowoczesna, która, licząc się z empirycznym nastawieniem dzisiejszej umysłowości zajmuje się również wyświetleniem stosunku religii chrześcijańskiej do rzeczywistości psychicznej, w której człowiek występuje jako podmiot żywy, tj. jako podmiot myślący, pragnący i czujący, a więc jako podmiot, w którym akty intelektualne wpływają na wolitywne i akty wolitywne na intelektualne [2]).

Ks. Wincenty Kwiatkowski

---

[1]) Por. ks. W. Kwiatkowski, Problema ateizmu w Myślach Pascala o religii, praca cyt. 20 ns.

[2]) Por. ks. W. Kwiatkowski, Apologetyka totalna, Warszawa, 1937, 1, 139.

C. S. LEWIS

LISTY STAREGO DIABŁA DO MŁODEGO

Zamieszczamy poniżej dalszy ciąg fragmentów książki C. S. Lewisa: „The Screwtape Letters". Część pierwszą drukowaliśmy w nr. 12 „Znaku" (str. 452), gdzie podaliśmy też krótkie dane dotyczące osoby autora.

IX

Mój drogi Piołunie!

Ostatni mój list przekonał cię chyba, że dolina bezwładu czy też oschłości, przez którą kroczy obecnie twój pacjent, sama przez się nie odda tobie jego duszy, lecz domaga się odpowiednich zachodów. Jaką formę winny te zachody przyjąć, pragnę ci wyłożyć w niniejszym liście.

Naprzód, stwierdziłem wielokrotnie, że okres dolin w falowaniu ludzkiego życia podatny jest znakomicie na wszelkie zmysłowe pokusy, szczególnie na pokusy seksualne. Może to cię oczywiście dziwić, ponieważ okresy szczytowe zawierają więcej fizycznej energii, a tym samym większą dozę potencjalnej żądzy; musisz wszakże pamiętać, że i siła oporu jest wówczas najwyższa. Zdrowie i temperament, które rad byś wykorzystać do wywołania zmysłowego zadowolenia, mogą być niestety łatwo wyzyskane w pracy lub w sporcie, w wysiłku myślowym lub w niewinnej zabawie. Pokusa ma znacznie więcej szans powodzenia, gdy cały wewnętrzny świat człowieka jest gnuśny, zimny i pusty. Należy także podkreślić, że seksualizm doliny bywa nieco odmienny od seksualizmu szczytu, — o wiele mniej skory do wywołania owego mdłe-

go, słodkawego zjawiska, które ludzie zwą „zakochaniem", znacznie skłonniejszy natomiast do wszelkiej perwersji, mniej zarażony owymi szlachetnymi, czułymi a nawet duchowymi cechami, które często towarzyszą ludzkiej zmysłowości i czynią ją tak zawodną. To samo dzieje się z innymi pożądaniami ciała. Łatwiej ci będzie z twego człowieka zrobić tęgiego pijaka, zalecając mu alkohol jako środek uspokajający wtedy, gdy jest zmęczony i w ponurym nastroju, niż przez zachęcanie go do picia jako do środka rozweselającego, wówczas gdy zdrów i wesół zabawia się w gronie przyjaciół. Nie zapominaj nigdy o tym, że kiedy działanie nasze przypada na okres zdrowia i dobrej normalnej formy pacjenta, znajdujemy się, że tak powiem, na gruncie Nieprzyjaciela. Wiem, że przez rozkosz ułowiliśmy niejedną duszę. Niemniej jest to Jego wynalazek, a nie nasz. On stworzył przyjemności: wszelkie zaś nasze dociekania w tej materii nie uzdolniły nas, by wytworzyć choć jedną. Wszystko co my możemy czynić, to zachęcać ludzi, by używali rozkoszy, stworzonych przez Nieprzyjaciela, w czasie, w sposobie lub w stopniu przez Niego zakazanym. Usiłujmy więc zawsze wypaczać naturalny warunek każdej rozkoszy, czyniąc ją możliwie najbardziej nienaturalną, najdalej odbiegającą od jej Twórcy i najmniej przyjemną. Naszą regułą jest stale zwiększać pożądania, a równocześnie stale zmniejszać przyjemność. Jest to pewniejsze i w lepszym *stylu*. Ułowić duszę ludzką a wzamian nic jej nie dać, jest tym, co rzeczywiście raduje serce naszego Ojca. A okresy dolin nadają się do rozpoczęcia takiej akcji.

Istnieje wszakże jeszcze lepszy sposób wykorzystania okresu dolin, mianowicie poprzez własne myśli pacjenta. Jak zwykle, pierwszym krokiem będzie poznać na wylot jego usposobienie. Nie pozwól mu domyślać się, że istnieje prawo falowania. Niech mniema, że początkowa żarliwość jego nawrócenia mogła i powinna była być trwałą i że obecna jego oschłość wewnętrzna jest również stanem trwałym. Skoro raz dobrze utrwalisz to błędne pojęcie w jego głowie, możesz działać w rozmaitym kierunku. Wszystko zależy od tego, czy twój człowiek jest typem małodusznym, którego można kusić rozpaczą, czy też optymistą, w którego nie trudno wmówić, że wszystko jest jak najlepiej. Pierwszy z tych dwóch typów staje się coraz rzadszy wśród ludzi. O ile twój pacjent miałby to szczęście

należeć do niego, sprawa pójdzie łatwo. Winieneś jedynie starać się o to, by nie zetknął się z doświadczonymi chrześcijanami (co dziś nie trudnym jest zadaniem), zwrócić jego uwagę na odnośne teksty Pisma św. i popchnąć go do beznadziejnych usiłowań, by odzyskać dawne uczucia jedynie przez wysiłek własnej woli, — a zwycięstwo nasze. Jeśli jednak jest to raczej typ optymistyczny, zadanie twoje będzie polegało na tym, by spowodować jego pogodzenie się z pewną duchową gnuśnością i wywołać w nim stopniowo pewne zadowolenie w niej, tak że sam siebie będzie przekonywał, iż nie jest znów tak bardzo gnuśny. Po tygodniu lub dwóch będziesz mu podsuwał wątpliwości, czy gorliwość pierwszego okresu jego nawrócenia nie była przypadkiem cokolwiek przesadną. Mów mu o zasadzie „umiarkowania we wszystkim". O ile zdołasz raz doprowadzić jego umysł do tego stanu myślenia, że „pobożność jest dobra, ale tylko do pewnej granicy", możesz czuć się zupełnie zadowolony co do tej duszy. „Umiarkowana" pobożność znaczy dla nas tyle co żadna pobożność, a jest o wiele zabawniejsza.

Inna możliwość, to bezpośredni atak na jego wiarę. Z chwilą, gdy przekonałeś go, że dolinowy stan duszy, w którym się znajduje, jest trwały, czy nie można przekonać go również, że ten okres jego religijności kończy się tak samo jak wszystkie poprzednie jego fazy? Jest naturalnie nie do pomyślenia, by można rozumową drogą przejść z oświadczenia: „Już mnie to nie interesuje", do zdania: „To jest fałsz". Ponieważ jednak, jak to już dawniej zauważyłem, jest to sprawa żargonu, nie zaś ścisłego rozumowania, winieneś na nim budować. Zwykłe słowo „okres" bardzo łatwo spełni tu rolę podstępu. Przypuszczam, że twój pacjent, podobnie jak wszyscy ludzie, przeszedł już uprzednio kilka takich okresów i że odnosi się z pewnym uczuciem wyższości i pobłażania do tych, które już przebył nie dlatego, iżby miał je rzeczowo krytykować, lecz po prostu dlatego, że należą do przeszłości. (Czy dobrze go karmisz, jak się spodziewam, mglistymi frazesami jak: postęp, rozwój i „historyczny punkt widzenia", i czy podsuwasz mu do czytania dużo współczesnych życiorysów? Osoby w nich przedstawiane zawsze wyzwalają się z różnych wewnętrznych etapów).

Czy chwytasz moją myśl? Chroń jego umysł przed zwykłą antyteza, jaka istnieje między prawdą a fałszem. Jak pięknie

a mglisto brzmią takie wyrażenia, jak: „to był etap" — albo: „przebrnąłem przez to wszystko". A nie zapomnij o błogosławionym słowie: „młodociany".

Kochający cię stryj
Kretacz

XV

Mój drogi Piołunie!

Zauważyłem, naturalnie, że ludzie przechodzą pewien okres uciszenia w ich europejskiej wojnie, którą naiwnie nazywają Wielką Wojną, i nie zaskoczyło mnie, że w obawach twego pacjenta nastąpił podobny okres ciszy. Co należy czynić? Czy to popierać, czy też dręczyć go w dalszym ciągu? Męczący lęk i niemądra ufność są to dla nas dwa równie pożądane stany ducha. Nasz wybór między jednym a drugim rodzi szereg ważnych zagadnień.

Ludzie żyją w czasie, lecz nasz Nieprzyjaciel przeznacza ich do wieczności. Dlatego, sądzę, życzy sobie, aby oni zwracali uwagę głównie na dwie rzeczy: na wieczność jako taką i na ten punkt czasu, który nazywają teraźniejszością. Teraźniejszość bowiem jest punktem, w którym czas styka się z wiecznością. W chwili teraźniejszej, i tylko w niej, ludzie doznają doświadczenia podobnego do tego, jakie posiada nasz Nieprzyjaciel o rzeczywistości jako całości. Dlatego chciałby Nieprzyjaciel, aby skupiali swą uwagę nieustannie albo na wieczności (co oznacza: skupić swą uwagę na Nim), albo na teraźniejszości, czyli aby rozmyślali bądź to o wiekuistym zjednoczeniu się, albo też o rozłące z Nim, bądź też szli za odzywającym się głosem sumienia, dźwigali codzienny krzyż, odbierali w tej chwili łaskę, dziękowali za doznawaną w tej chwili radość.

W naszym interesie leży, aby odsunąć ich zarówno od wieczności jak od teraźniejszości. Wychodząc z tego założenia kusimy czasem człowieka (np. jakąś wdowę lub uczonego), by żył przeszłością. Nie wiele to jednak warte, mają oni bowiem należytą świadomość przeszłości, a ta pewną naturę i, w tej rozciągłości, podobna jest do wieczności. Daleko jest lepiej kazać im żyć przyszłością. Biologiczna konieczność popycha już w tym kierunku wszystkie ludzkie namiętności, tak że każda

myśl o przyszłości wznieca nadzieję albo trwogę. Ponadto, przyszłość nikomu nie jest znana, tak że skłaniając ich do rozmyślania o niej, doprowadzamy ich do tego, że zastanawiają się nad rzeczami nierealnymi. Przyszłość jest z wszystkiego najmniej podobna do wieczności. Jest ona w ogóle najbardziej doczesną częścią czasu, gdyż przeszłość stężała już, a teraźniejszość błyszczy cała promieniami wieczności. Oto dlaczego udzieliliśmy poparcia tym wszystkim teoriom filozoficznym jak „Twórcza Ewolucja", „Naukowy Humanizm" itp., które zwracają uczucia ludzkie ku przyszłości, w samo sedno doczesności. Dlatego też wszystkie niemal wady zapuszczają swe korzenie w przyszłość. Wdzięczność odnosi się do przeszłości, a miłość do teraźniejszości; lęk, chciwość, zmysłowa żądza i ambicja patrzą przed siebie. I niech ci się nie zdaje, że żądza stanowi wyjątek. Gdy w pewnej chwili następuje przyjemność, grzech, (który jedynie nas obchodzi) już się dokonał. Przyjemność doznana jest właśnie tą częścią tego psychicznego procesu, której nie lubimy i którą radzibyśmy wykluczyć, gdybyśmy mogli tego dokonać bez równoczesnej utraty grzechu; jest ona tą częścią, która pochodzi od Nieprzyjaciela i dlatego doznawana jest w teraźniejszości. Grzech sam, do którego my się przyczynimy, odnosi się do przyszłości.

Nieprzyjaciel pragnie niewątpliwie, aby ludzie myśleli również o przyszłości tyle, ile trzeba d z i s i a j do przygotowania uczynków sprawiedliwości lub miłości bliźniego, które będą prawdopodobnie ich obowiązkiem w dniu jutrzejszym. Obowiązek planowania zajęć na następny dzień jest obowiązkiem dnia dzisiejszego; chociaż bowiem jego przedmiot zapożyczony jest z przyszłości, obowiązek ten, jak wszystkie obowiązki, spełnia się w teraźniejszości. To nie jest młócenie słomy. Nieprzyjaciel nie chce, aby ludzie tkwili sercem w przyszłości, by zakładali w niej swój skarb. My zaś dążymy do tego. Jego ideałem jest człowiek, który po całodziennej pracy dla dobra potomności (o ile to właśnie stanowi jego powołanie) potrafi odrzucić wszelką myśl o tej pracy, powierza wynik jej niebu i wzbudza w sobie od razu uczucia cierpliwości lub wdzięczności, jakich domaga się od niego bieżąca chwila. My natomiast pragniemy człowieka oczarowanego przyszłością, oślepionego wizjami bliskiego nieba lub piekła na ziemi, gotowego łamać w teraźniejszości przykazania Nieprzyja-

ciela, jeśli zdołamy w niego wmówić, że tą drogą osiągnie pierwsze a uniknie drugiego, zależnie od jego wiary w powodzenie lub upadek teorii, których rozwiązania nie dożyje. Chcemy wyhodować całą rasę ludzi, wiecznie w poszukiwaniu końca tęczy; rasę ani uczciwą, ani uprzejmą, ani szczęśliwą *dziś*, lecz zawsze gotową złożyć jako całopalną ofiarę na ołtarzu przyszłości każdy rzeczywisty dar, dany jej w teraźniejszości.

Z tego wynika więc w ogólności, że, pomijając inne sprawy, lepiej będzie dla twego pacjenta, aby odnośnie do toczącej się wojny, napełniał się trwogą lub nadzieją (nie chodzi o to, czy tą czy ową), niż gdyby żył teraźniejszością. Określenie „żyć teraźniejszością" jest wszakże dwuznaczne. Może określać proces duchowy, który w istocie rzeczywiście niemniej dotyczy przyszłości, jak i sama trwoga. Pacjent twój nie koniecznie dlatego wolny bywa od niepokoju o przyszłość, że obchodzi go teraźniejszość, lecz dlatego, że wmówił w siebie, iż przyszłość ułoży się przyjemnie. Tak długo, jak to przeświadczenie jest rzeczywistą podstawą jego spokoju, jego spokój przyniesie nam korzyść, ponieważ gromadzi w nim jedynie więcej rozczarowań i z tego powodu więcej niecierpliwości, gdy rozwieją się złudne jego nadzieje. Jeśli natomiast zdaje sobie sprawę z tego, że mogą mu być przeznaczone chwile grozy i modli się o cnoty potrzebne do wytrwania wśród nich, a równocześnie oddaje się sam teraźniejszości dlatego, iż w niej, i tylko w niej, mieści się wszelki obowiązek, wszelaka łaska, wszelakie poznanie i wszelaka radość, — stan taki jest zgoła niepożądany i należałoby go zaatakować natychmiast. (Tutaj znów nasz Oddział Filologiczny dokonał dobrego dzieła; wypróbuj na twym pacjencie słowo „upodobanie w sobie"). Prawdopodobnie jednak „żyje on teraźniejszością" nie dla żadnej z powyższych przyczyn, lecz po prostu dlatego, że cieszy się dobrym zdrowiem i lubi swój zawód. Zjawisko to byłoby wtedy zupełnie naturalne. Niemniej jednak zepsułbym to, gdybym był tobą. Żadne bowiem naturalne zjawisko nie przedstawia dla nas rzeczywistej korzyści. A poza tym, z jakiej racji człowiek miałby być szczęśliwy?

Kochający cię stryj

Krętacz

XXVII

Mój drogi Piołunie!

Wydaje się, że coś kiepsko się teraz sprawiasz. Wyzyskanie jego „miłości" jako środka do odwrócenia jego umysłu od Nieprzyjaciela samo się oczywiście narzuca, tylko że zdradzasz sam, jak lichy użytek z tego czynisz, mówiąc, że całe zagadnienie roztargnienia i odbiegającej od tematu myśli stało się obecnie jednym z głównych przedmiotów jego modłów. Znaczy to, że w wielkiej mierze zawiodłeś. Jeśli ta lub jakaś inna dystrakcja wypełni jego umysł, powinieneś zachęcić go do odrzucenia jej przy pomocy samej siły woli oraz do tego, by usiłował w dalszym ciągu modlić się normalnie, jakgdyby nic się nie stało; o ile jednak pogodzi się z tym, że owo rozproszenie jest bieżącą jego trudnością i przedłoży ją Nieprzyjacielowi i uczyni z tego najważniejszą treść swoich modlitw i wysiłków, wówczas, daleki od sukcesu, poniosłeś klęskę. Jakakolwiek rzecz, nawet grzech, która w ostatecznym wyniku pobudzi go do tego, by otworzył swą duszę Nieprzyjacielowi, na dalszą metę pracuje przeciwko nam.

Obiecującą linią postępowania jest następująca. W obecnym procesie zakochania nowa idea o *ziemskim* szczęściu powstała w jego umyśle: a stąd nowa usilna prośba w jego częstych modlitwach, tycząca się wojny i innych podobnych spraw. Odpowiednia to pora, by wzbudzić w jego umyśle trudności przeciwko tego rodzaju modlitwie. Należy zawsze podsycać fałszywe uduchowienie. Wychodząc z pozornie nabożnego założenia, że „prawdziwa modlitwa polega na czci oddawanej Bogu i na duchowej z Nim łączności", można ludzi częstokroć znęcić do bezpośredniego nieposłuszeństwa Nieprzyjacielowi, który (we właściwy sobie płaski, pospolity i nieinteresujący sposób) wyraźnie polecił im modlić się o chleb powszedni i o wyzdrowienie z ich słabości. Będziesz oczywiście ukrywał przed nim fakt, że modlitwa o chleb powszedni, interpretowana w „znaczeniu duchowym" jest tak samo pospolitą modlitwą błagalną, jak rozumiana w innym sensie.

Ale ponieważ twój pacjent nabył ów straszliwy nawyk posłuszeństwa, będzie prawdopodobnie wznosił nadal takie „po-

spolite" modły, bez względu na wszelkie twoje wysiłki. Możesz jednak dręczyć go niepokojącym podejrzeniem, że cała ta praktyka jest absurdalna i że nie może dać żadnego obiektywnego wyniku. Nie zapominaj zastosować argumentacji w stylu: „jak orzeł to ja wygram, jak reszka to ty przegrasz". Jeśli to, o co on się modli, nie ziści się, będziesz miał jeden argument więcej, że błagalne modły nie są skuteczne; jeśli zaś ziści się, będzie on naturalnie dość inteligentny, by widzieć niektóre z fizycznych przyczyn, które doprowadziły do tego, i „dlatego wydarzyłoby się to w każdym razie", a w ten sposób wysłuchana modlitwa może służyć równie słusznie jako argument za jak i przeciw skuteczności modlitwy.

Jako duch niełatwo zdołasz zrozumieć, w jaki sposób popada on w to pomieszanie pojęć. Musisz wszakże pamiętać, że on uważa czas za najprawdziwszą rzeczywistość. Przypuszcza, że Nieprzyjaciel, podobnie jak on sam, widzi niektóre sprawy w teraźniejszości, że o innych wspomina jako o czymś przeszłym, inne jeszcze przewiduje jako przyszłe; a nawet gdyby wierzył, że Nieprzyjaciel nie widzi rzeczy w taki właśnie sposób, uważałby jednak w głębi swej duszy, że jest to szczególniejszy, Nieprzyjacielowi właściwy sposób pojmowania, — w rzeczywistości zaś nie sądzi (jakkolwiek by temu przeczył), iż rzeczy są rzeczywiście takimi, jak je widzi Nieprzyjaciel. Gdybyś spróbował wytłumaczyć mu, że codzienne modlitwy ludzi są jednym z niezliczonych współczynników, z którymi Nieprzyjaciel uzgadnia jutrzejszą pogodę, odpowiedziałby, że w takim razie Nieprzyjaciel zawsze wie z góry, że ludzie będą wznosili takie prośby i że w takim razie ludzie nie modlili się z własnej woli, lecz byli przeznaczeni do takiego postępowania. I dodałby, że pogoda w danym dniu mogłaby być odtworzona wstecz poprzez jej przyczyny aż do pierwotnego stworzenia samej materii, tak że wszystkie rzeczy, zarówno ze strony człowieka jak i w świecie materii, wzięły początek swój od słowa „niech się stanie". Naturalnie to, co on powinien stwierdzić, jest dla nas oczywistością, mianowicie, że problem przystosowania pewnej pogody do pewnych modlitw jest, stosownie do dwóch punktów jego doczesnego sposobu percepcji, tylko zewnętrznym przejawem ogólnego problemu przystosowania całego świata duchowego do całego świata materii; że akt stwórczy w swym całokształcie działa w każdym punkcie czasu

i przestrzeni; a raczej że to właściwy ludziom rodzaj świadomości zmusza ich do ujmowania samoistnego aktu stworzenia jako serii następujących po sobie wydarzeń. Dlaczego ten akt stwórczy pozostawia ludziom wolną wolę, jest to problem nad problemami, to tajemnica kryjąca się pod Nieprzyjacielskim nonsensem o „miłości". Natomiast: jak to się dzieje?, nie stanowi żadnego zagadnienia. Nieprzyjaciel bowiem nie przewiduje, że ludzie będą dobrowolnie z Nim współpracowali w przyszłości, lecz widzi ich tak czyniących w Jego bezgranicznym Teraz. A oczywiście widzieć człowieka coś czyniącego nie jest zmuszaniem go do tego.

Można tu zauważyć, że niektórzy wścibscy pisarze, mianowicie Boecjusz, ujawnili tę tajemnicę. Lecz w współczesnym klimacie intelektualnym, który zdołaliśmy nareszcie wytworzyć w zachodniej Europie, nie masz powodu kłopotać się o to. Tylko uczeni czytują stare księgi, myśmy zaś tak urobili uczonych, że ze wszystkich ludzi na świecie oni właśnie są najdalsi od nabywania mądrości w ten sposób.

Dokazaliśmy tego zaszczepiając im „historyczny punkt widzenia". Historyczny punkt widzenia oznacza, krótko mówiąc, że gdy uczony, wertując starą księgę, staje wobec takiego czy innego twierdzenia, jedynym pytaniem, jakiego nigdy nie zadaje, jest: czy to prawda? Zapytuje, kto wpłynął na dawnego pisarza i jak dalece twierdzenie jego zgadza się z tym, co pisze w innych dziełach, i jaki okres w rozwoju autora lub też w ogólnych dziejach myśli ludzkiej twierdzenie to ilustruje, i jak wpłynęło na późniejszych pisarzy, jak często bywało mylnie rozumiane (zwłaszcza przez własnych kolegów wzmiankowanego męża nauki), w jaki sposób było na ogół krytykowane w ostatnich dziesięciu latach i jak przedstawia się obecnie stan zagadnienia. Badać dawnego autora jako możliwe źródło wiedzy, przyjąć z góry możliwość, że jego słowa mogłyby zmodyfikować własne poglądy lub własny sposób życia, — zostało odrzucone jako wyraz niesłychanej naiwności. Skoro zaś nie potrafimy przez cały czas oszukiwać całego rodzaju ludzkiego, dlatego jest rzeczą bardzo ważną oddzielać każde pokolenie od wszystkich poprzednich; bo gdzie naukowe badania powodują swobodną wymianę myśli między poszczególnymi stuleciami, zachodzi zawsze niebezpieczeństwo, że charakterystyczne błędy

jednej epoki zostaną sprostowane przez właściwe i dokładne badania innej. Lecz dzięki naszemu Ojcu i „historycznemu punktowi widzenia" wielcy uczeni żywią się mądrością przeszłości obecnie równie mało jak pierwszy lepszy ignorant-mechanik, mówiący że „historia jest nudna".

Kochający cię stryj

Krętacz

przekład **Emilii Godlewskiej**

NIEWIARA WIERZĄCYCH

Pod takim tytułem ukazał się 6 zeszyt „Jeunesse de l'Eglise", zawierający rezultaty zbiorowych rozważań i poszukiwań, których tematem była wiara współczesnych. Rezultaty te mają charakter głęboko — jeśli tak można rzec — rewizjonistyczny; skonfrontowanie prawdziwych wymagań wiary z jej realizacją we współczesności doprowadziło do stwierdzenia: „w pewnej mierze jesteśmy jeszcze niewierzący". Cel zebranych wypowiedzi jest podwójny: zarysowanie — na tle wymagań wiary — najważniejszych braków w postawie współczesnego wierzącego — i próba znalezienia bądź środków zaradczych, bądź dostosowanego do dzisiejszych warunków programu.

U podstaw całego zamierzenia leży pragnienie, by za żadną cenę nie pomniejszyć Boga, nie naruszyć Jego pełnej transcendencji w stosunku do wszystkiego co stworzone. Przedmowa ujmuje to w programowym skrócie: „Pokora wiary — misterium wiary".

Przyjrzyjmy się najważniejszym zagadnieniom.

* * *

W obliczu współczesnego ateizmu wierzący zmuszony jest zadać sobie pierwsze pytanie: czy naprawdę wierzę w Boga? Czy w mojej postawie nic nie ma z postawy ateisty — a zatem czy w konsekwencji nie jestem współwinowajcą dzisiejszego braku wiary? Ateizm, to odrzucenie wiary— zazwyczaj takiej, jaka objawia się w religijnej postawie i postępowaniu wierzących. Co więcej, ateizm zdaje się wypływać dziś z przekonania, że wiara rodzi się i rozwija z zaniku właściwości ludzkich. „My, którzy złożyliśmy uroczystą obietnicę wiary, czy pewni jesteśmy, że wierzymy w Boga w tej postawie prawdziwie ludzkiej, z tą prostotą, z tym akcentem osobistym, z tą powagą, w tym nie przymuszonym zobowiązaniu, bez których nasza wiara zawsze wyda się niewierzącemu jedynie karykaturą?" Trzeba wykazać, przez rozwijanie swej osobowości, przez stałą i pogodną odwagę w przeciwnościach, przez miłość do wszystkiego co wielkie, że Bóg, w którego wierzymy, jest Bogiem żywym. Jednym słowem — trzeba wierzyć **w pełni.**

„Wiara dąży do aktualizowania się, tj. do kształtowania według Boga wszystkich myśli, uczuć i czynów człowieka... Życie religijne i życie

w ogóle stają się w ten sposób, z pomocą miłości, **dziełami** wiary". Niemniej same te „aktualizacje" wiary nie mogą dać człowiekowi pewności, że wierzy w pełni. Doświadczenie bowiem stwierdza częstokroć swoiste rozszczepienie podmiotu: to „ja" w nas, które wyraża wiarę poprzez jej „aktualizacje", nie jest tym samym „ja", które uczestniczy w ludzkich pracach i ludzkich przeżyciach. To pierwsze, to jakieś „ja" okazyjne, chwilowe, konwencjonalne, przestające właściwie istnieć z chwilą przejścia człowieka w jego świat czysto przyrodzony, a powracające jedynie jako podmiot „aktualizacji".

Co więcej — brak już dziś zgodności między postawą uczuciową i myślową oraz sposobem życia, z którymi jeszcze związane jest chrześcijaństwo, a tymi, które złączone są ze współczesną kulturą i cywilizacją. Ten brak zgodności również utrudnia wierzącemu prawdziwe życie z wiary. Porównajmy dla przykładu jego współczesną sytuację z sytuacją w średniowieczu, epoce, kiedy humanizm chrześcijański pokrywał się z humanizmem w ogóle. Wówczas człowiek w kościele był u siebie. Wszystkie formy kultu — od architektury po treść nauki — tworzyli po większej części ludzie jemu podobni. Toteż rozumiał je, otwierał się na nie bez trudu i poprzez formę przenikał go Duch Boży. Poza kościołem, w społeczności wszystko było przeniknięte chrystianizmem. W każdym momencie, niemal bez potrzeby zastanawiania się wiedział człowiek, czego odeń wymaga wiara.

Dziś w kulcie wiele rzeczy jest już dla wierzącego niezrozumiałych albo obcych jego umysłowości i całej psychice. Zazwyczaj nie może już zanurzyć się w nim spontanicznie, potrzebuje wyjaśnień, przygotowań, wysiłku, w pewnym sensie musi przywdziać to swoje „ja" chwilowe, okazyjne. Brak atmosfery, która by mu pomogła otworzyć się łatwo na poruszenie wiary. A po wyjściu z kościoła współczesny wierzący nie wie nieraz, jak się zabrać do realizowania Ewangelii. Znajduje się w klimacie nie dość ożywianym przez chrystianizm. Tradycje chrześcijańskie wyniesione z wychowania nie tylko okazują się nieraz niewystarczające, lecz także kolidują często z nowymi myślami i zwyczajami. Stosowanie się do nich nie zaspokaja. Jak wobec tego dawać świadectwo swej wierze?

Ten kryzys cywilizacji chrześcijańskiej rodzi niebezpieczeństwo dwojakiego rodzaju. Dla tych, co pozostają na marginesie współczesności — niebezpieczeństwo faryzeizmu: gdyż odkąd „aktualizacje" wiary stały się częściowo obce współczesnemu życiu, rodzi się tendencja do tworzenia z nich odrębnego, nie stykającego się z życiem porządku i do zadowolenia się fałszywym spokojem czystego sumienia. Dla tych zaś, co starają się jak najintensywniej żyć ze swoją epoką — niebezpieczeństwo wiary „czystej", całkowicie wewnętrznej, pozbawionej wyrażania się w kulcie i nie stawiającej niemal wymagań myślom i postępkom.

Z kwestii szczegółowych ciekawe są w tym rozdziale uwagi dyrektora seminarium duchownego w Wersalu na temat zaobserwowanej w seminariach tendencji do obniżania się „zmysłu bożego" [dégradation du „sens de Dieu"] zarówno w życiu duchowym jak w studiach i apostolskim formowaniu się alumnów. Krótko dałoby się to określić jako tendencję do racjonalizmu, pozytywizmu i pragmatyzmu. Poszczególne objawy są dość subtelne, ale wypływając z ogólnej postawy wobec wiary mogą stanowić symptomy o wielkim znaczeniu.

W życiu wewnętrznym będzie to więc np.: rodzaj ukrytego egocentrycznego naturalizmu; przywiązywanie większej wagi do własnego uświęcenia niż do uwielbienia Boga; trudność w pojmowaniu „zmysłu religijnego", który ma kierować życiem wewnętrznym i brak entuzjazmu dla takiego ujęcia życia wewnętrznego — w przeciwieństwie do żywego reagowania na hasło „harmonijnego rozwoju"; ocenianie praktyk duchowych według ich przydatności i skuteczności i z tej racji zapominanie o adoracji i o modlitwie pochwalnej. W sumie można to nazwać tendencją do rezygnowania z duchowości teocentrycznej na korzyść antropocentrycznej. Dalej: dążenie do Boga immanentnego [przebywającego w duszy] nie dość zrównoważone przez poczucie transcendencji bożej; transcendencja pojmowana tylko intelektualnie, nie psychologicznie i konkretnie; Chrystus chętniej widziany jako Brat niż jako Słowo, itd.

W życiu apostolskim: więcej dążenia do zbawienia dusz ze współczucia dla nich, niż do chwały Boga z miłości ku Niemu; stąd tendencja do wypierania kontemplacji przez akcję; większe liczenie na środki zewnętrzne niż na modlitwę; za mało poczucia konieczności łaski; za mało widzenia w Bogu przyczyny sprawczej i celu apostolstwa; zwracanie większej uwagi na sukces niż na dogłębną przemianę dusz.

W studiach: teologia, która winna być „wysiłkiem żywej wiary, zgłębiającym przedmiot żywy: życie Boga-Trójcy w sobie samym i w jego skutkach dla nas" — staje się często wyjaśnianiem i obroną dogmatu pojętego abstrakcyjnie „jako teoria, system myślowy, definicja pojęciowa"; tendencja do filozofowania na temat dogmatu; pragnienie całkowitego wyjaśnienia dogmatu, wyjaśnienia, które by nie pozostawiło nic z tajemnicy; skłonność do traktowania jako oderwanych terminów wszystkiego, co nie jest przedmiotem doświadczenia — stąd trudność w pojęciu transcendentnego Boga jako bytu realnego; Pismo św. traktowane nieraz jako materiał do egzegezy, a nie jako żywe słowo Boga.

* * *

Ateizm prowokuje wierzącego nie tylko do rachunku sumienia. Prowokuje go także do apostolskiej gorliwości. Nauczyć świat wierzyć. Wykazać, że należy wierzyć. I oto od razu stwierdzenie tragicznego stanu rzeczy: wierzący ma pewność istnienia Boga i nie może się nią dzielić. Niewierzący dąży do wiary przez swe pragnienie Boga i nie może jej

osiągnąć. Kościół ma posłannictwo objawiania Boga, a miliony tkwią w ateizmie. Czy przyczyn należy szukać w niewłaściwej apologetyce?

Wierzący dowodzi istnienia Boga pozostając na płaszczyźnie własnego sposobu myślenia, tj. sposobu myślenia człowieka wierzącego. Z tej płaszczyzny jego dowody ukazują mu się jako niezachwiana rzeczywistość. Bóg jako jedyny fundament dobra i moralności, jedyne wytłumaczenie istnienia i porządku świata, jedyna gwarancja zrealizowania sprawiedliwości.

Dowody te są istotnie prawdziwe. Ale „niewierzący odrzuca je, gdyż zupełnie nie zgadzają się z tym, co jego doświadczenie i jego najlepsze pragnienia każą mu uważać za wartości podstawowe i niezastąpione. Wie on, że można bez religii utrzymać porządek prawny i moralny — a nie zdoła uchwycić pojęcia łaski bożej, bez której w rzeczywistości to się nie dzieje. Jego zmysł sprawiedliwości jest zbyt wymagający, zbyt wyostrzony przez kontakt z nędzą, aby się miał interesować nagrodami pozaziemskimi. Zbyt wiele wymaga od własnej godności i odpowiedzialności, by go nie miała odstręczać myśl o sankcjach będących poza nim. Co do wytłumaczenia świata — stwierdzenie postępu w wyświetlaniu tajemnic przyrody pozwala mu zostawać spokojnym w obliczu istniejących jeszcze zagadek".

Toteż w dyskusjach między wierzącym a niewierzącym każdy z nich rozumuje według własnej logiki — a te dwie logiki nie mają ze sobą nic wspólnego.

Trzeba pamiętać, że wprawdzie rozum ludzki może sam z siebie dojść do stwierdzenia istnienia Boga i wyprowadzić z tego stwierdzenia normy moralności, ale tak osiągnięte poznanie da człowiekowi tylko „Boga filozofów" i religię naturalną. Między postawą filozofa i wierzącego istnieje przepaść, którą zdoła przekroczyć tylko łaska. Dlatego nie należy w apologetyce liczyć na same dowody. Żywy Bóg nie daje się poznać przez dowody. Owszem, mają one wielkie znaczenie jako motywy, by tak rzec, wiarygodności wiary: motywy wykazujące, że Objawienie nie stoi w sprzeczności z prawdami i wartościami ludzkimi. Ale w ten sposób powstają tylko powody do wierzenia (des raisons de croire), a nie sama wiara.

„Gdyby apologetyka zapomniała o niezniszczalnym dystansie między powodami do wierzenia a wiarą, obniżyłaby Boga do poziomu myśli ludzkiej. W wyniku, zamiast odsłonić, zakryłaby Go. Niewierzący mniemałby wówczas, że albo prowadzi się go daleko poza to, co było dowiedzione, albo Bóg, jakiego mu się przedstawia, jest po prostu innym terminem na oznaczenie ideału, któremu on już i tak służy i że koniec końców wiarę od niewiary dzieli tylko dość nieistotna różnica słowna. A chrześcijanin, być może, utraciłby przeświadczenie, że **wiara jest darem bożym".**

Stwierdziwszy tę trudność, chrześcijanin przekształca apologetykę w świadectwo własnego życia, świadectwo mające wykazać światu, że **ma rację**, wierząc. Szuka w ten sposób usprawiedliwienia dla swej wiary. Przez pełne zaangażowanie się we wszystkie sprawy ludzkie chce odeprzeć zarzut, że wiara pomniejsza człowieka przez zobojętnianie go dla ziemi i jej spraw.

Jest to ze wszech miar słuszne. Wiara winna owocować. Ale czy można to uważać za usprawiedliwienie wiary i ukazywać jako takie? Jakże niewierzący ma być przekonany do wiary z pomocą tego, co on sam wykonuje bez wiary? Nawet świadectwu męczenników dałoby się przeciwstawić szeregi ludzi cierpiących i ginących za wolność społeczeństw. Gdybyż przynajmniej chrześcijanin w tych osiągnięciach wszystkich przewyższał! Lecz zazwyczaj ma tylko ambicję dorównać niewierzącym, a i to jeszcze często nie udaje mu się. „Istnieje wielkie niebezpieczeństwo, by ta fałszywa apologetyka usprawiedliwiania, która w oczach niewierzącego przekształca wiarę w rzecz bezużyteczną i paraliżującą to co ludzkie, nie doprowadziła równocześnie do poniżenia wiary w świadomości wierzącego".

Dziwne jest zresztą usprawiedliwianie wiary przez wartości przyrodzone. Bóg nie obiecał nagradzać wierzących sukcesami w dziedzinie humanizmu. Dzieła związane z wiarą to cuda i osiem błogosławieństw. Natomiast sukcesy społeczne i polityczne, wiedza, kultura, mistrzostwo w zawodzie, wierność prawu — to wszystko nie ma z wiarą nic wspólnego. Owszem, niech w tych wszystkich dziedzinach wierzący przoduje jako człowiek, lecz niech nie traktuje tego ani przed sobą, ani przed innymi jako usprawiedliwienia wiary. Sprawiedliwość z wiary to nie humanizm: przychodzi od Boga i mierzy się Jego miarą.

To właśnie sama wiara usprawiedliwia nas, zamiast wymagać usprawiedliwienia dla siebie. Gdy posiadamy wiarę, znajdujemy się w innym wymiarze i nasza pewność przestaje się opierać na rozumie. W akcie wiary nie trzeba już dowodów. „Można powiedzieć, że chrześcijanin, który by ograniczał swoją wiarę do oczywistości apologetyki racjonalnej, lub który by opierał ją w ostatecznej analizie na powodach do wierzenia [raisons de croire], nie posiadałby prawdziwej wiary nadprzyrodzonej. Z pewnością wierzyłby w Boga, ale nie wierzyłby **Bogu**, tak jak Bóg chce, aby się zdać na Niego, w całkowitym otwarciu duszy na **Jego** misterium, **Jego** słowo, **Jego** autorytet, nie opierając już swej pewności na niczym poza Jego boską nieomylnością". [1]

„Nikt nie jest w stanie uwolnić niewierzącego, jeśli ma stać się wierzącym, od konieczności skoku w ciemność i aracjonalizm wiary. Pomóc mu może jedynie Słowo, „które oświeca każdego człowieka". I może apologetyka... powinna wyznać bez zażenowania, że w samym momencie aktu

wiary nic nie działa bardziej bezpośrednio niż Bóg, niezależny Pan swoich darów".

Jak więc rozwiązać praktycznie problem apologetyki? Uczynili to święci. Posługiwali się nieraz argumentami i świadectwem sukcesów czysto ludzkich, ale przede wszystkim promieniowali swą wiarą jako życiem. „Zbyt często żywotność wiary sparaliżowana jest przez ową „roztropność", sknerską i nazbyt ludzką, która zamyka wiarę w układzie samych argumentów dialektyki. Naszej apologetyce brak może najczęściej akcentu czystej mądrości bożej. Tym, co nas słuchają, mogłoby się nieraz wydawać, że wstydzimy się Ewangelii i nie ośmielamy się już widzieć w wierze **mocy bożej** (Rzym. 2, 16)".

Niewierzący niech szuka Boga na drodze pogłębiania wszystkich wartości ludzkich — ale niech nie spodziewa się znaleźć Go w nich bezpośrednio, bo między Nim a nimi nie ma wspólnej miary. Niech szuka Go w lekturze Pisma św. — ale niech nie oczekuje z samego czytania nic więcej poza pouczeniem. Takie postępowanie jest przygotowaniem. Do uwierzenia potrzeba, aby w tym, co czyta i poprzez wartości, którym służy, objawiała mu się Obecność — a tego już dokona sam Bóg.

* * *

Wierzący czuje potrzebę wprowadzania wiary w życie. Czyni to przez kult, przez akcję apostolską, przez spełnianie przykazań. Jeszcze bardziej przez nawiązanie ścisłego kontaktu z Bogiem.

Czym wytłumaczyć istniejący dziś stan rzeczy, że tak wielu najlepszych nawet chrześcijan stara się o kształtowanie swego stosunku do świata ze względu na Boga, a zaniedbuje najbardziej samorzutny wypływ wiary, jakim jest nawiązanie kontaktu z Bogiem? Tak wielu walczących — tak mało mistyków.

Jedną z przyczyn — obok nienormalnego przerostu aktywizmu — jest to, że osobisty kontakt z Bogiem nie wydaje się dzisiejszemu człowiekowi ani łatwy, ani naturalny, ani pociągający; przeciwnie, sama myśl o tym budzi skrępowanie, zakłopotanie i poczucie obcości. Ten stan rzeczy nie jest jedynie wynikiem wielowiekowych wynaturzeń życia wewnętrznego, do dziś działających odstręczająco. U podstaw leży trudna do przezwyciężenia antynomia, na którą ustawicznie natykamy się w praktyce życia wewnętrznego.

Według wymagań współczesnych prądów filozoficznych Bóg, jeśli jest rzeczywistością, musi podpadać pod doświadczenie ludzkie. Wymykający się zupełnie doświadczeniu byłby dla wielu współczesnych tylko nie budzącą zainteresowania ideą. W samej rzeczy Boga, całkowicie transcendentnego, dosięgamy jedynie przez wiarę, a więc przez postawę subiektywną, w której potwierdzamy Go jako osobę obecną i żywą. Ale oto antynomia: „Jeżeli to przez akt wiary Bóg staje się **dla nas** Bogiem ży-

wym, skąd pewność, że nie ulegamy złudzeniu?" Jak w tym przeżyciu wewnętrznym oddzielić to, co jest z nas, od tego, co w nas jest z Boga? Jak poznać, że nie podlegamy wyobrażeniom sfabrykowanym przez siebie samych?

„Jeżeli stawia się Boga całkowicie poza doświadczeniem ludzkim, unika się ryzyka złudzeń, lecz zabija się Boga żywego. Jeśli, na odwrót, szuka się Boga poprzez własną świadomość, poprzez wysiłki czynione dla wejścia z Nim w kontakt — rodzi się możliwość iluzji i wszystkich niebezpieczeństw egocentryzmu".

Natknąwszy się na tę trudność, człowiek usiłuje zabezpieczyć pewność swej wiary przez umocnienia zewnętrzne: formuły dogmatu, kult, organizację społeczności kościelnej, zasady etyki i ascezy. I oto nowe niebezpieczeństwo: by to wszystko, co z przeznaczenia winno być pośrednikiem, nie stało się zasłoną.

Oto formuły dogmatu. Treść boża zamknięta w ludzkich słowach. Na codzień tych samych słów używamy do wyrażania prawd ludzkich. I można zapomnieć, że znaczenia, jakich te słowa nabrały w tym codziennym użyciu, przestają wystarczać w odniesieniu do Boga; że dalekie od wyczerpania treści bożej, od zupełnego określenia jej, stają się tylko znakami, przez które dotykamy tajemnicy. Tajemnicy, która zawsze pozostaje sobą. Można o tym zapomnieć i można wówczas kształtować swój stosunek do Boga na miarę jedynie ludzkich znaczeń tych słów.

Oto formy kultu. Towarzyszy im od czasów pogaństwa wciąż jeszcze trwająca pokusa materializowania tego co duchowe. Pokusa zadowolenia się samym wypełnieniem kultu, przygaszająca świadomość, że poszukiwanie Boga nigdy nie może ustawać. A stąd niebezpieczeństwo poczucia, że życie wewnętrzne jest tak zabezpieczone, jakby już zbyteczne było wierzyć.

Tę zasadniczą trudność omawiali najwięksi mistrzowie życia wewnętrznego. Ale w każdej epoce przybiera ona nowe formy. Toteż dziś daje się odczuć głęboka potrzeba pouczeń na miarę „Wnijścia na Górę Karmelu" czy „Pieśni duchowej", dostosowanych do nowych warunków i nowej umysłowości. Potrzeba nowego doświadczenia mistycznego, poczynionego w warunkach, jakie stwarza świat dzisiejszy. Te warunki nie są pomyślne dla kontemplacji. Tempo życia nie pozostawia wolnego marginesu, na którym dokonywałby się kontakt z Bogiem. Powiedziano więc, że aktualna jest obecnie duchowość ludzi czynu i rzucono hasło znajdywania Boga w całym życiu, w każdym rodzaju działania. Ale powstaje pytanie, czy rozwiązanie takie nie jest nadmiernym uproszczeniem i ułatwieniem problemu. Do znalezienia Boga — co dawniej uważano za przedsięwzięcie niebezpieczne i trudne — ma teraz wystarczyć dobra wola i trochę entuzjazmu?

To prawda, że Bóg jest we wszystkim i przez wszystko można się

z Nim łączyć. Ale nie dzieje się to samo przez się, przez samo spełnianie różnych zajęć. Bóg udziela się tylko szukającym Go. Szukać Go we wszystkim — to znaczy czynić wszystko w wierze.

Tutaj wysuwa się zasadniczy problem duchowości współczesnej, problem wyrzeczenia albo negacji (Ewangelia mówi o nienawiści wszystkiego). Stanowi ona warunek sine qua non życia z wiary. Bez niej wszystko, zamiast prowadzić do Boga, oddala od Niego. Przez oczyszczającą negację musi przejść cała postawa wierzącego wobec każdej wartości życia. „Tylko ten znajduje Boga w naturze, w obowiązkach, w wiedzy, w sztuce, kto w samej chwili potwierdzenia neguje i naturę, i sztukę, i wiedzę, i społeczność" (jako wartości samoistne). Ten warunek nakazuje zastanowienie i przestrzega przed zbyt pośpiesznym mówieniem, że łączymy się z Bogiem przez sam fakt pracy, apostołowania, po prostu życia.

Pozostaje kwestia, według jakiego mechanizmu psychologicznego, poprzez jakie postawy ma się realizować ta negacja. Nie jest to ani czysto myślowe zaprzeczenie, ani pogarda i odrzucenie wszystkich stworzonych wartości. Jest to specyficzna postawa wobec wszystkiego, postawa, którą dałoby się scharakteryzować jako ubóstwo ducha. Wszystkie rzeczy, z którymi ma się do czynienia, widzi wówczas człowiek nie pod kątem własnych jakichkolwiek interesów, lecz widzi takimi, jakie są naprawdę, w Bogu, który stanowi ich sens, przyczynę bytu i cel.

oprac. **J. Golmontówna**

ŚWIĘTY — PUSTELNIK — POLITYK

W dniu 15 maja 1947 r. na Wniebowstąpienie, Kościół kanonizował patrona Szwajcarii, Mikołaja de Flue, niezwykłą postać z XV wieku, którego pamięć jest wciąż żywa nie tylko w środowiskach katolickich, ale i protestanckich w całym kraju. Ten nowy święty, swego czasu, zażegnał wojnę domową w swej ojczyźnie, z ustronia swej pustelni brał udział w najważniejszych zdarzeniach politycznych i mocą swego dobroczynnego autorytetu gruntował pokój.

Papież Pius XII w swym przemówieniu, nazajutrz po kanonizacji, oświadczył pielgrzymce, przybyłej ze Szwajcarii, że Mikołaj de Flue jest ich patronem nie tylko dlatego, że uratował Konfederację w momencie głębokiego kryzysu, ale również dlatego, że dał wytyczne, nakreślił linie rozwoju polityce chrześcijańskiej w ich kraju.

Co wiemy o tym dziwnym człowieku, którego pamięć odżyła w naszych czasach, jakby w odpowiedzi na to wszystko, co nas unieszczęśliwia i pogrąża?

Odpowiada na to wyczerpująco ks. Karol Journet swą świetną bio-

grafią świętego, napisaną jeszcze przed kanonizacją w 1942 r., a obecnie uzupełnioną i powtórnie wydaną w Paryżu *).

W przedmowie do drugiego wydania czytamy te znamienne słowa autora:

„Gdy ziemia drży — ojczyzny zastanawiają się nad swą racją bytu. Mają tendencję zespalania się wokoło tego, co jest w nich najczystsze. Instynktownie kryją oznaki swej śmiertelności w fałdach płaszcza swoich dzieci, znaczonych chwałą Bożą. Podnoszą je ku Bogu, jako najskuteczniejszą modlitwę. Taką jest Joanna D'Arc, a dziś dla nas Mikołaj de Flue".

Dzieciństwo i młodość Mikołaja były zwyczajne — pracował w polu, pielęgnując w duszy od lat najmłodszych iskrę miłości Bożej, która miała się z czasem rozpłomienić i całego ogarnąć. Żeni się w wieku lat 30-tu z Dorotą Wyss i ma z nią 10-ro dzieci. Bierze czynny udział w życiu społecznym swego kraju, pełni kolejno obowiązki sędziego, radcy, posła, jest wzorowym mężem, ojcem i obywatelem. Jest jednym z 690 Szwajcarów, którzy idą bronić Norymbergi przed armią margrabiego Brandenburgii. Jeden z jego towarzyszy broni zostawił o nim świadectwo tej treści: „Wziął udział w wojnie tylko na rozkaz swych przełożonych. Był przyjacielem pokoju, ale gdy uderzyła godzina walki za Ojczyznę, poszedł jej bronić, by nie dopuścić do przewagi wroga... Zwyciężonych oszczędzał".

Jednocześnie z biegiem zewnętrznego życia, rozwijało się w Mikołaju coraz głębsze życie mistyczne. Zaczynał rozumieć, że Pan Bóg go powołuje do specjalnych przeznaczeń, że nie wystarcza mu z Bogiem w sercu kroczyć zwykłymi ścieżkami, że należy zboczyć na samotną, stromą ścieżynę i dać się prowadzić w nieznane. Od czasu do czasu pojawiały się przed jego oczami wizje nadprzyrodzone, które umacniały go w tym powołaniu. Kiedyś, zajęty gospodarstwem, zobaczył przed sobą trzech mężczyzn, niezwykłej piękności. Pierwszy przemówił do niego tymi słowami: „Czy chcesz, Mikołaju, oddać się nam z duszą i ciałem?" — Odpowiedział dumnie: „Nie oddam się nikomu, jedynie Bogu, którego pragnę być sługą duszą i ciałem". Wówczas trzej mężczyźni roześmiali się radośnie i powiedzieli mu, że mając lat 70 zostanie wyzwolony ze wszystkich cierpień, ale że teraz dostanie krzyż, by go nieść przez pamięć na nich.

W r. 1467, w wieku lat 50, Mikołaj postanawia opuścić wszystko. Modli się o trzy łaski: pierwszą — by otrzymać zgodę żony i dzieci na odejście od nich na zawsze; drugą — by nie ulec pokusie powrotu do domu, trzecią — by obywać się bez jedzenia i picia. Wszystkie trzy prośby zostają wysłuchane. — Mikołaj myśli udać się do Alzacji i zna-

*) Les cahiers du Rhône, Paris, Editions du Seuil, 27, rue Jacob.

leźć tam duchowych przyjaciół ze szkoły mistyków Taulera i Suso, ale przed przekroczeniem granicy widzi dziwne zjawisko: miasto Liestal, do którego zdąża, staje w płomieniach, zagradzając mu dalszą drogę. Stary chłop, do którego chaty się chroni, mówi mu, że Bóg wolałby, by pozostał w swym kraju, zamiast iść do obcych. Mikołaj decyduje się zawrócić. I wówczas to we śnie widzi promień z nieba, otwierający mu boleśnie wnętrzności. Od tej chwili rozpocznie się jego dziwny post, który w pierwszych latach będzie powodował omdlenia i któremu pozostanie wierny do końca życia.

Mikołaj osiedla się jako pustelnik w Unterwaldzie, z czasem zbudują mu tam ziomkowie kapliczkę z małą celką obok, gdzie będzie mieszkał przez lat 20, bez żadnego posłania, ani sprzętu. Nie od razu zdobywa sobie uznanie i aprobatę władz cywilnych i duchownych. Przez długie lata będą go śledzić, czy istotnie pozostaje bez pożywienia. Raz delegat biskupa, pod posłuszeństwem, każe mu przełknąć trochę chleba z winem, co czyni z największą trudnością i jest po tym chory. Powoli ludzie przestaną się interesować jego zewnętrznym trybem życia, a coraz bardziej pielgrzymować będą do niego po radę, wskazówki, dyrektywy w sprawach osobistych i państwowych. Mikołaj dniami i nocami obcuje z Bogiem, od Niego bezpośrednio czerpie całą swą wiedzę. Nie umie czytać. Wielkie prawdy Boże docierają do jego świadomości drogą modlitwy, rozmyślania i łask nadzwyczajnych.

Szereg jego wizji został spisanych przez współczesnych, opatrzonych rysunkami i zachowało się po dzień dzisiejszy.

Jedna z nich, znajdująca się w manuskrypcie, niedawno odnalezionym w Lucernie, dotyczy tajemnicy Wcielenia i nosi tytuł: Chrystus-Pielgrzym. Oto jej tłumaczenie:

„I zobaczył w duchu, że przybył człowiek ubrany jako pielgrzym: miał w ręku kij, kapelusz zawieszony na plecach, jak ten, który jest w drodze i odziany był w płaszcz. I zrozumiał, że pielgrzym ten przybywa ze wschodu. Choć nic nie mówił, wiadomym było, że przychodzi, skąd słońce wstaje w lecie. I gdy pielgrzym się zbliżył, stanął przed człowiekiem i zaśpiewał: Alleluja. A gdy zaczął śpiewać, kraj cały go podtrzymał i ziemia i to wszystko, co jest między niebem a ziemią podtrzymało jego głos, tak, jak małe organy podtrzymują duże. I człowiek usłyszał trzy Słowa doskonałe, wychodzące z jednego źródła, a po tym wracające jak sprężyna, która się odpręża w zamku. Gdy pielgrzym skończył swój śpiew, poprosił człowieka o jałmużnę. I ten spostrzegł, że ma grosz w ręku, który nie wiadomo skąd się wziął. Pielgrzym zdjął kapelusz i grosz w nim przyjął. Człowiek nie mógł zrozumieć, że tak wielkim honorem może być złożenie jałmużny do kapelusza. Dziwił się bardzo, kto jest ten pielgrzym i skąd pochodzi. Pielgrzym powiedział: „przychodzę stamtąd" i nic więcej nie chciał powiedzeć.

Człowiek stał przed Pielgrzymem i patrzył na Niego i ten się przemienił. Można było widzieć Jego głowę odkrytą i suknię szarą, czy niebieską, — płaszcz znikł. I był to człowiek o tak szlachetnej i pięknej postawie, że nie można się było Nim nie zachwycać. Twarz miał brunatną, pełną uroku. Oczy ciemne, do drogocennych kamieni podobne, członki pozostające ze sobą w doskonałej proporcji i harmonii. Pomimo, że był odziany, widoczne było poprzez ubranie.

Podczas gdy człowiek Go kontemplował, Pielgrzym obrócił swe oczy na niego. I wówczas zaczęły się dziać dziwy. Mont Pilate się spłaszczył, cały świat został odkryty i wszystkie grzechy objawione. Ukazał się wielki tłum ludzi, a za nimi była Prawda. Ale oni mieli twarze odwrócone od Prawdy. Wszyscy mieli w sercu ogromnego raka, tak wielkiego, jak dwie pięści. A ten rak to był interes własny, który tak mylił ludzi, że stają się niezdolni do oglądania Człowieka twarzą w twarz i znoszenia żaru płomienia. Pełni rozpaczliwej rozterki, miotają się tu i tam i uciekają zawstydzeni. Zobaczył ich w oddaleniu, a Prawda pozostała.

I przemieniła się twarz Pielgrzyma i stała się podobną do Chrystusowej z chusty Weroniki. I człowiek nie mógł od niej oczu oderwać i zapragnął dalszego widzenia.

I zobaczył Go znowu, tak jak był widział go przed tym, ale ubranie Jego było przemienione. Miał Go przed sobą odzianego w skórę niedźwiedzia, obutego i w szacie. Skóra niedźwiedzia mieniła się złotem i stanowiła piękną ozdobę.

I człowiek poznał, że Pielgrzym chce go opuścić i spytał Go: „Gdzie chcesz pójść?" A odpowiedź była: „Chcę wstąpić do kraju". Człowiek towarzyszył Mu wzrokiem. Skóra niedźwiedzia mieniła się jak zbroja, której blask odbija się od muru. Człowiek zrozumiał, że w tym wszystkim kryje się tajemnica. Gdy Pielgrzym oddalił się o cztery kroki, odwrócił się i uchylił kapelusza, który miał wówczas na głowie i skłonił się człowiekowi.

I wtedy człowiek zrozumiał miłość Pielgrzyma dla siebie i widząc się jej niegodnym, poczuł się do głębi wstrząśnięty. Zobaczył w duchu, że twarz Pielgrzyma, oczy Jego i ciało są pełne pokory, przepojonej miłością, jak czara tak wypełniona miodem, że nie można by dolać do niej ani kropli. Już nie widział Pielgrzyma, ale był tak nasycony, że już niczego nie oczekiwał. Wydawało mu się, że odkryto mu wszystko, co jest w niebie i na ziemi".

Ks. Journet podkreśla prawdę dogmatyczną, owianą czarem poezji, słodyczy i mocy, którą przejawiają wizje Świętego. Przytacza je wszystkie, nieraz w dwóch wersjach, by udostępnić czytelnikowi zapoznanie się z mistyką Mikołaja de Flue.

Osobny rozdział stanowi jego działalność polityczna, tym dziwniejsza w życiu człowieka, który już na ziemi żył tylko dla wieczności i do

wszystkiego przykładał miarę nadprzyrodzoną. Szwajcarzy uważają Świętego za fundatora duchowego Konfederacji. On bowiem pierwszy wskazał im drogę jedności i swoim wpływem zażegnał walkę poszczególnych kantonów, wybuchłą na Sejmie w Stans w 1481 roku.

Współczesne dokumenty mówią nam o uczuciach ziomków w stosunku do Świętego. Treść jednego z zachowanych listów z 29. XII. 1481 r. jest następująca:

„Wiemy, że za łaską Wszechmocnego Boga i Jego Matki ukochanej i dzięki Twoim dobrym radom i zdaniu, został przywrócony pokój, spokój i jedność w całej Konfederacji i że tak dobrze przemówiłeś w naszej obronie, że jesteśmy teraz zjednoczeni jako bracia w wiecznotrwałej unii. Chwała i dziękczynienie niech będzie za to prawdziwemu Bogu i Dworowi niebieskiemu i Tobie, miłośnikowi pokoju. Modlimy się do Jezusa Chrystusa i Jego godnej Matki, żeby stali się Twoją nagrodą i obdarzyli Cię radością i szczęściem wiecznym".

W liście Świętego do Berneńczyków z r. 1482 między innymi czytamy:

„Posłuszeństwo jest rzeczą najbardziej zaszczytną na niebie i na ziemi. Toteż starajcie się słuchać siebie nawzajem. Mądrość jest największą wartością, bo powoduje, że wszystko dla dobra czynimy. Pokój jest zawsze w Bogu, bo Bóg jest pokojem i pokój nie może ulec zniszczeniu, tylko niezgoda. Starajcie się zachować pokój. Ten, którego szczęście jest większe na ziemi, niech będzie za to wdzięczny Bogu, bo wówczas też szczęście jego będzie większe w niebie. Nie można dopuszczać do publicznych grzechów i iść drogą sprawiedliwości.

Żarliwość Boga miejcie w sercach, bo jest ona największą pociechą człowieka w jego ostatniej godzinie.

Nie trzeba wątpić o prawdach wiary i trzeba brać je takimi, jakimi są. Nie piszę tego do was z obawy, że nie macie wiary, bo wiem, że jesteście dobrymi chrześcijanami, tylko chcę was uprzedzić, że jeśli zły duch będzie was kusił, to żebyście mu opór stawili tak, jak przystało na rycerzy".

Podpisywał: „ja — brat Klaus de Flue".

Ks. Journet nazywa Mikołaja „najwyższym wcieleniem geniuszu Szwajcarii". Jako święty należy on do katolików całego świata. Kościół w Szwajcarii to tylko jedna prowincja wielkiego Kościoła Bożego, który ogarnia wszystkie narody i wszędzie rodzi świętych na chwałę Bożą.

Halina Dernałowicz

„OWOC CZASU SWEGO"

Niezmiernie jest trudno znaleźć podtytuł dla najnowszej książki Zawieyskiego. Rozważania? I tak i nie. Bezsprzecznie mamy do czynienia z głębokimi refleksjami, naświetlającymi zagadnienia niezmiernej wagi, ale termin „rozważania" ma pewien posmak akademickości. Mimo woli wywołuje on obraz spokojnego myśliciela, który w ciszy i samotności czterech ścian snuje wątek swych rozmyślań. Tymczasem uderzającą cechą „Owocu czasu swego" jest bolesne wprost zbratanie autora z czytelnikiem, jakieś niezwykłe współczucie — nie litość, ale współodczuwanie — najgłębsze zrozumienie tragedii, jaką ciągle przeżywa cała ludzkość poprzez indywidualne przeżycia człowieka. „Oto noc nad światem, ciemna i groźna, długa, zdaje się bez końca". Tak się zaczyna książka, a z każdej następnej stronicy bije gorąca chęć autora, by rozjaśnić tę noc, aby przyjść z pomocą tym, którzy z niej wyjścia szukają. „Ramiona nasze: moje i twoje, rozwarte szeroko są jak dwa krzyże, dwa znaki wspólnego początku i wspólnego celu". Od razu uderza odrębność podejścia. Powiedzmy sobie szczerze: najczęściej książki, mające na celu pociągnięcie człowieka do Boga, oświecanie lub nawracanie, grzeszą zbytnim dogmatyzmem. Wiedzący poucza niewiedzącego. Opierając się na niewątpliwych autorytetach podaje prawdy i zasady, do których bardzo wielu wznieść się nie może czy nie umie. Zawieyski w jakiś przedziwnie subtelny sposób unika nie tylko moralizatorstwa, ale i podkreślenia faktu, że on sam jest spośród „wiedzących". Dlatego słowo „bracie", znajdujące się na początku i w zakończeniu książki, nie jest ani frazesem, ani symbolem, lecz rzeczywistością. To naprawdę brat przemawia do brata bezpośrednio, z prostotą, a nade wszystko z miłością.

I cóż mówi? Mamy przed sobą szereg drobnych rozdziałków — niektóre zawierają po parę zdań zaledwie — z których każdy zdaje się być skończoną całością, nie łączącą się bezpośrednio z pozostałymi. Jednakże wczytawszy się uważnie od razu odkrywamy plan książki, plan wypływający z głębokiego wniknięcia psychologicznego w trudności zwalczania tej nocy, o której jest mowa na początku.

Ale trzeba powiedzieć od razu: to nie jest plan ustalony przez autora z ołówkiem w ręku. Nie wiem, jak powstał „Owoc czasu swego", lecz wątpię, żeby Zawieyski z góry narzucił sobie pewien schemat. Plan, jaki odnajdujemy, jest po prostu logiczną konsekwencją rozwoju pewnych prawd psychologicznych. Szukamy prawdy i walczyć musimy ze sceptycyzmem. Nauka nie wyjaśnia świata, trzeba się oprzeć o Objawienie. Jednakże dla zrozumienia prawd objawionych konieczne są pokora i czystość serca. Chrześcijaństwo wnosi ład — odrzucenie Boga prowadzi do całkowitej negacji. Chrześcijaństwo żyje czynem i nie uznaje bierności.

Jerzy Zawieyski: „Owoc czasu swego" — Verbum, Kielce, 1949.

„Pojmuje modlitwę, jako zaprawę do życia i życie, jako skutek modlitwy". Następuje analiza dwóch czynników oddalających człowieka od wiary w Boga: są nimi pycha i obawa cierpienia. Wreszcie przychodzi całkowite złączenie z Bogiem poprzez Kościół, czyli Ciało Mistyczne Chrystusa.

Widzimy już, jaką ścieżką prowadzi nas Zawieyski: „Wydeptane szlaki" — powie ktoś, przeczytawszy ten pobieżnie naszkicowany plan. Nie tyle wydeptane szlaki, co wypróbowana przez wiekową mądrość Kościoła droga, ale podana w sposób — jeżeli tak można określić — nawskroś nowoczesny. Zawieyski w sobie tylko znany sposób osiąga jakieś ogromne zbliżenie wielkich, odwiecznych prawd do psychiki i struktury myślowej współczesnego człowieka. Odnajduje język zrozumiały i bliski — choć wcale nie ułatwiony. Mówi w skrótach — lecz to może właśnie przemawia do czytelnika, przyzwyczajonego do obecnego tempa życiowego. Zresztą Zawieyski nie prowadzi za rękę — on po prostu wskazuje kierunek. Jak gdyby silnym reflektorem oświetla pewne zagadnienia według niego najważniejsze i zmusza do zastanowienia... a może i do zmiany drogi. Przejmujące westchnienie Claudela: „Spraw, abym był siewcą samotności i ten, kto usłyszy moje słowo, aby powracał do siebie niespokojny i brzemienny".

Zawieyski jest artystą, nic więc dziwnego, że artyzm ten objawił się nie tylko w formie i języku książki, ale i w tym, że część jej poświęcona jest zagadnieniu sztuki. „Piękno nie może być przeciwne dobru, ani przeciwne prawdzie, tak jak nie do pomyślenia jest dobro i prawda przeciwne pięknu. Sztuka nie wystarcza artystom". Na szczytach twórczości artystycznej rozgrywa się prawdziwie wielki dramat człowieka i artysty. ....Ten dramat artysty i człowieka jest niewyrażalny, wie o nim tylko Bóg.

„Czy istnieje tedy sztuka chrześcijańska? Istnieje przez łaskę daną artystom. Przez nadprzyrodzone pojmowanie przyczyny i celu".

Tych kilka zdań daje pewne pojęcie o podejściu autora do zagadnienia sztuki. Więcej pisać nie trzeba. Zawieyskiego streszczać nie można. W pięknie jego książki kryje się coś więcej, niż doskonałość formy — kryje się piękno Prawdy, a to łatwo można zatracić przez nieudolny komentarz. Na zakończenie tylko niechże znowu przemówi Zawieyski sam za siebie, tak, jak to czyni przy końcu książki.

„To nic, że świat błądzi, ale świat szuka i cierpi.

Szukając, nie ominie, bo nie może ominąć wierzchołka Krzyża, którego ramiona wyciągają się do każdego, kto cierpi i szuka.

Bracie! Niech się zamknie krąg myśli o Tobie, o świecie, o Bogu, słowem Nadzieja i słowem Pokój".

Irena Gombrowicz

MIT ULISSESA CZYLI ZWYCIĘSTWO ELIOT'A

Znakomita krytyczka C. E. Magny w numerze sierpniowym „Esprit" z r. ub. interesująco zestawia podstawowe rysy twórczości Joyce'a i T. S. Eliot'a.

Współczesny świat literacki odczuł w szczególny sposób wpływ dwóch tak różnych pod względem formalnym, a jednak tak pokrewnych sobie, jeśli chodzi o sens i o technikę ich dzieła, wielkich pisarzy języka angielskiego. Zbliża ich wspólnota tematu, w jednakowym stopniu ich absorbującego, wypełniającego powieści pierwszego i poematy drugiego. Tematem tym jest Czas.

Dramatem współczesności jest niewątpliwie zerwanie ścisłego związku, jaki człowiek Średniowiecza miał z wiecznością. To zerwanie kontaktu sięga czasów Renesansu i pogłębia się coraz bardziej. Racjonalizm XVII wieku (który dochodzi do swego szczytowego punktu w teorii Malebranche'a o wizji Boga, o rozpoznawaniu bezpośrednim odwiecznych praw przez rozum ludzki na łonie Słowa), nostalgia XVIII w. za niewinnością niecywilizowanego człowieka, naiwna ufność XIX w. w nieskończony postęp ludzkości, oto szereg mitów, przeznaczonych na opatrzenie rany duszy ludzkiej, z dnia na dzień bardziej krwawiącej. Nic więc dziwnego, że dzieło Joyce'a i Eliot'a, które najbardziej naznaczyło naszą epokę swoim piętnem, uprzytomnia to właśnie pragnienie powrotu wstecz, którego dusza ludzka pożąda, podczas gdy jednocześnie umysł rozumie, że jest to nie do zrealizowania.

Joyce buduje swoje dzieło na filozofii historii. W „ULISSESIE" tak jak i w poprzednich dziełach pragnie nade wszystko jednego: wyeliminować ze świata następstwo czasowe wypadków. Używa swej sztuki, by nam przedstawić każdą rzecz ściśle w momencie, gdy poszczególne jej aspekty łączą się w jeden i gdy osiągając tę jedność, osiąga jednocześnie wieczność. „ULISSES" ma jedno na celu: pokarm codziennego doświadczenia przemienić na pokarm wieczności. I tak Gertie Mc Dowell czy pani Bloom zatracają w oczach czytelnika swoją postać czasową, jeśli ten odkryje, że ich właściwe imiona to Nausica i Penelopa-Gaia, a rozmowa o Hamlecie w bibliotece w Dublinie nie ma innego celu, jak zasugerować nam głęboką identyczność — mimo pluralizmu historycznych wcieleń — ojca i syna, dziecięcia i dojrzałego, Stephana-Telemacha i Bloom'a-Ulissesa. W rozmowie o Hamlecie cieniem krążącym w nocy i wołającym o zemstę nie jest duch przedwcześnie zmarłego syna Shakespeare'a — John'a, lecz duch samego pisarza Williams'a, który napisał Hamleta, by zemścić się na niewiernej żonie i — Króla Leara — na znienawidzonych braciach. Tak jak Shakespeare, który jest jednocześnie sobą, duchem ojca i księciem, tak i Joyce jest jednocześnie Stephen'em, Bloom'em.

Można pisarzowi postawić bardzo zasadniczy zarzut: oto proceder ten jest z gruntu negatywny w swych rezultatach: pozwala sztucznie eliminować czas z powierzchni świata, nie doprowadzając jednak rzeczy i by-

tów do tej przemiany w wieczności, o którą tak bardzo chodzi pisarzowi. Podobnie jak w „ULISSESIE" tak i w „PRZEBUDZENIU FINNEGANA" ten sam postulat: możliwość dokładnego odbicia makrokosmosu przez mikrokosmos, tak jak to sobie wyobrażał Leibnitz, tworząc swą teorię monad. „ULISSES", który jest tradycyjnie opowiadaniem wieloletniej podróży dokoła morza Śródziemnego, zamyka się u Joyce'a w ramach „24 godzin w mieście Dublin". Stąd — w porządku czasu — epizody dzieła Homera odpowiadają momentom dnia p. Bloom. W „ULISSESIE" żyje pisarz w posępnym okresie milczenia, gdzie nic się dziać nie może, okresie z przed jedynego Faktu, jakim jest Wcielenie.

T. S. Eliot nie postępuje inaczej, gdy w swej „ZIEMI JAŁOWEJ" spogląda na świat oczyma Tejrezjasza, ślepego wróżbity i kiedy w porządku czasu i przestrzeni identyfikuje mity pogańskie, ośmielając się porównać je do słynnego opowiadania o Graalu. Miesza on wszystkie wielkie legendy ludzkości, jak gdyby chciał obnażyć odwieczne symbole, którymi posługuje się wspólna rodzajowi ludzkiemu świadomość: stąd ta sama reakcja u maszynistki i królowej Elżbiety, p. Eugenides i fenickiego kupca czy Pii Dantego. Proceder, jakiego Eliot używa, jest ten sam co i u Joyce'a: przemiana w mity postaci współczesnych. Notatka dotycząca „ZIEMI JAŁOWEJ" mówi: Tak jak jednooki kupiec, sprzedawca rodzynek, jest jednocześnie postacią fenickiego marynarza, a ten nie jest całkiem odrębny od Ferdynanda ks. Neapolu, tak samo wszystkie kobiety są tylko jedną kobietą.

Tej identyczności technicznej towarzyszy ważniejsza jeszcze identyczność znaczenia zawartego w dziełach obu pisarzy.

Dominuje w nich niewykonalne pragnienie nawrotu wstecz, nostalgia za przeszłością, do której, jak zresztą o tym wiedzą, powrotu nie ma. Od pierwszych swych tworów artystycznych Eliot obala zagadnienie historyczności zarówno w przeszłości jak i teraźniejszości, obala on też przyszłość traktując ją tak, jakby się już ona dokonała: stąd fakty występują u niego unicestwione, jak gdyby były już spełnione.

Wszystko jest z góry przewidziane, znane:

> Bo poznałem już, tak, wszystko poznałem,
> Poznałem wieczory, ranki, południa,
> .....
> Poznałem już oczy, tak, każde oczy
> I poznałem już ramiona, tak, wszystkie ramiona.

Trzydzieści lat zaledwie liczy, gdy pisze „GERONTION", epopeę retrospekcji, gdzie całe życie jest poddane osądowi i uznane jest za niewiele ważące. Zdawało się, że chciałby być już starcem, mieć życie za sobą, tak, jak gdyby życie było czymś zbyt ciężkim i niepotrzebnym. Godnym

zauważenia jest fakt, że w jednym z poematów ostatnia linia Ave Maria zawiera zamiast słowa „śmierć" — słowo „narodziny":

Módl się za nami teraz i w godzinę naszego narodzenia.

Jest więc u Eliot'a prawdziwa odraza i strach przed pojęciem narodzin, stąd też znana u niego niechęć do wiosny, symbolu wszelkiego zwodniczego narodzenia (zwodniczego, bo czasowego). Jest on znużony nietylko własnym życiem, ale wszelkim życiem w przyszłości, czczą perspektywą wieków, które mają przyjść, a które poeta myślą ogarnia:

Znużony życiem moim i tych, co po mnie przyjdą,
Umieram moją śmiercią i śmiercią tych, co po mnie nastąpią.

Jak prorokującemu Tejrezjaszowi, który cierpiał z powodu tego, co się dopiero miało dokonać, tak i Eliot'owi czas stał się ciężarem nie do zniesienia.

Bo wszystko w czasie rani duszę ludzką; i jako niszczyciel czy konserwator, czy wreszcie omamiający zwodziciel, czas jest naszym wrogiem nieustannym.

Toteż w okresie pisania „ZIEMI JAŁOWEJ" ucieka Eliot do bezczasowości. Oczekuje prawdziwego wyzwolenia. Droga w gorzkim trudzie zdobywana, okupiona niepokojem, wspinaczka ku wieczności, której etapy znajdujemy w „ŚRODZIE POPIELCOWEJ" i w „CZTERECH KWARTETACH". Ale gdy raz zdecydował się na przyjęcie Czasu, tajemnica Wcielenia może ukazać mu wszystkie swe konsekwencje. Przedtem jednak wypowie się przez „ZIEMIĘ JAŁOWĄ" — poemat statyczny, na równi z „ULISSESEM" Joyce'a, gdzie nic się nie dzieje i nic się nie stało. Nic nie pozostaje jak wołać o śmierć, która nie przyjdzie, ponieważ nic nie może się zdarzyć — czas z przed Wcielenia, tego jedynego wydarzenia, tego, którego zresztą karty nie umiałyby przepowiedzieć, gdyż mieści się ono poza czasem. Człowiek nie jest sam z siebie zdolny przekroczyć granicy czasu. A przecież przyszłość istnieje już i to od teraz; tak jak i przeszłość trwa wiecznie teraz. W grze, którą kabalarka rozkłada na stole, wszystko ma jakiś sens, lecz nikt go nie może przejrzeć, ani z niego skorzystać.

I tu kończy się wspólnota ideowa Joyce'a i Eliot'a. Joyce trwa uparcie w swym rozumieniu świata, wyeliminowaniu historii, w tym swoim pomieszaniu bezczasowości i wieczności. Tu historia nie jest już nawet koszmarem, lecz snem bez żadnego znaczenia i bez szczęśliwości.

Eliot zaś w swych „CZTERECH KWARTETACH" dochodzi do wprowadzenia czynnie w życie duchowe człowieka pojęcia czasu i jego różnorodności wymiarów, by dać możność następnie dotarcia do wieczności, do której nie ma dostępu, jeśli odrzuci się Czas. Taką nam lekcję pokory dała tajemnica Wcielenia.

Wielkość obu autorów mimo rozbieżności ich punktów dojścia leży w tym, że zaspokoili jedną z najbardziej śmiałych i najbardziej starych satysfakcji człowieka: ponad przegrody kultur jedność rodzaju ludzkiego.

Nowoczesny Ulisses Joyce'a, p. Bloom przez swoją wędrówkę dokoła Dublina daje coś w rodzaju sagi ludzkości, epopeę zbiorowego sumienia pomimo różnic epok, miejsca, płci, klas społecznych, mentalności, epopeę, która rozwinąć się mogła w umyśle Jedynego Znawcy. Ta satysfakcja płynie z tego, że spełnionym widzi się sen tak stale nieosiągalny o ludzkości, gdzie wszelka różnica między istotami byłaby zniesiona, gdzie wszyscy posiadaliby wizję wszechświata takiego, jakim go ogląda Bóg.

Opr. **A. Świeykowska**

INDIE MIĘDZY TRADYCJĄ I POSTĘPEM

W okresie swoich rządów w Indiach Brytyjczycy trzymali się zasady niemieszania się w wewnętrzne sprawy narodu hinduskiego. Skutek tego był taki, że rządy angielskie, które w dziedzinie postępu technicznego dały Indiom bardzo wiele, przyczyniały się do utrzymania skrajnego konserwatyzmu w stosunkach społecznych i w życiu kulturalnym. Dopiero ruch zainicjowany przez Mahatmę Gandhiego stał się motorem reform i postępu społecznego. Obecnie rząd niepodległego państwa Hindustanu usiłuje stopniowo realizować program przez Gandhiego wysunięty. Wszelkie jednak reformy natrafiają na silny opór mas usposobionych tradycyjnie i kulturalnie zacofanych.

Jak wiadomo, już Gandhi przełamał faktycznie istniejące w Indiach podziały kastowe. Kongres (parlament) Hindustanu zniósł je oficjalnie, nakładając kary za dalsze kultywowanie starych form kastowych. Między prawem i życiem istnieje jednak duża rozpiętość. Największe opory budzi, rzecz zrozumiała, sprawa pariasów, którzy dotychczas uważani byli przez wszystkie wyższe kasty za „nieczystych" i z którymi zetknięcie uchodziło za kalające. Toteż pariasi nie mogli uczęszczać do świątyń, odwiedzanych przez inne kasty, przebywać w tych samych budynkach, a nawet przechodzić przez osiedla, gdzie zamieszkiwali „czyści". Teraz restrykcje te są zakazane prawem, realizacja jednak tych praw nie może iść łatwo, jeżeli nie tylko wyższe warstwy uważają nadal pariasów za „nieczystych", lecz także i oni sami w ogromnej większości wciąż siebie za takich poczytują.

Stolicą religijną Indii jest Benares, miasto 1500 świątyń, nad świętą rzeką Ganges. Co roku do Benares zdążają niezliczone rzesze pielgrzymów z całego kraju. Dekret rządowy nakazał dopuszczenie pariasów do wszystkich świątyń tego miasta. Bramanowie jednak nie mogli się zgodzić na takie zbezczeszczenie świętych miejsc, a nie mogąc stanąć w jawnej kolizji z prawem, znaleźli kazuistyczne rozwiązanie: we wszystkich świątyniach posągi bogów i ołtarze zostały otoczone balustradami, uniemożliwiającymi bezpośredni dostęp wiernych. W ten sposób do

świętości nie ma dziś nikt dostępu, ale nie pokalają ich przynajmniej nieczyste dotknięcia pariasów.

Opozycja przeciw reformom Kongresu jest silna. Przywódcą jej został ostatnio zdolny i energiczny działacz Pandit Panday, reprezentujący kierunek nacjonalistyczny i ortodoksyjny. Siedliskiem opozycji prawicowej jest także prastary i sławny uniwersytet w Benares, zwłaszcza jego wydział sanskrycki. Dziekan tego wydziału odmówił niedawno wpuszczenia do gmachu uniwersytetu Ministra Pracy rządu Hindustanu Jagjivan Rama, motywując decyzję tym, że minister ten pochodzi z klasy pariasów, a więc nieczystych. Krok ten wywołał naturalnie burzę w prasie. Skrajnie konserwatywne stanowisko wydziału sanskryckiego jest dziś już w dużej mierze anachronizmem. Wśród studentów — uniwersytet w Benares liczy ich 9 tys. — dominują tendencje jak najbardziej postępowe. Prawem kontrastu popadają oni w nihilizm, mając w większości wrogi stosunek do tradycji narodowej i religii. Jeden z przywódców tej młodzieży powiedział korespondentowi amerykańskiemu, że wolałby studiować za granicą i nie widzieć nigdy Benaresu; jeśliby tu kiedy wracał, to tylko po to, by wygnać pielgrzymów, usunąć wszystkie świętości i uczynić z tego miejsca nowoczesne higieniczne miasto. Jest rzeczą znamienną, że na 9 tys. studentów tylko 400 studiuje na wydziale sanskrytu i tylko 14 z nich poświęciło się specjalnie religijnej filozofii hinduskiej. Fakty te mówią, że wśród inteligencji „nowinki" przyjmują się szybko, mają przy tym charakter powierzchowny i skrajny. Milionowe jednak masy tego kraju trzymają się gorliwie tradycji.

Miesiąc Magh (który odpowiada mniej więcej połowie stycznia i połowie lutego naszego kalendarza) jest poświęcony kultowi świętej rzeki Ganges. Z tłumów pielgrzymów, które tam zdążają, niektórzy przebywają w Benares cały miesiąc, kąpiąc się codziennie w Gangesie, inni ograniczając się do kilku kąpieli pobierają do urn świętą wodę, którą jako talizman odnoszą do swych domów. Uroczystości te, zwane Magh Mela są wydarzeniem ogólno-narodowym. Co lat dwanaście mają one charakter jubileuszowy i szczególnie uroczysty. Liczba pielgrzymów dosięga wówczas 2—3 milionów. Rok bieżący jest rokiem zwykłym, toteż według oficjalnych danych statystycznych liczba pielgrzymów, przebywających cały miesiąc wynosiła 300 tys., a przebywających chwilowo — około 700 tys. Miasto Benares liczy niecałe pół miliona mieszkańców, pielgrzymi więc, lokujący się w namiotach i szałasach stwarzają na ten miesiąc całe drugie miasto. W roku bieżącym uroczystości Magh Mela były przez rząd bardzo starannie przygotowane. Z góry wyznaczono tereny dla namiotów z najdokładniejszym oznaczeniem miejsc, przygotowano specjalne ekipy lekarzy, policjantów i straż ogniową. Miasto nie poniosło na tym straty: pielgrzymi rozbijający namioty musieli słono płacić za miejsca. Pielgrzymka do Benares nie jest na ogół sprawą prostą dla ubo-

giego Hindusa, nie licząc bowiem opłat za miejsca pod namioty, na kieszeń pielgrzyma czyha jeszcze mnóstwo innych niebezpieczeństw. Największe z nich to tysiące żebraków i trędowatych, których obowiązek religijny nakazuje wspomóc, a także przybrani w pomarańczowe szaty bramani, którzy kręcą się licznie wśród pątników i wymagają opłat za każdą posługę religijną. Obok bramanów istnieje specjalny rodzaj kapłanów, zwanych punda, których funkcja związana jest ściśle z uroczystościami Magh Mela. Kapłani ci oczekują wiernych w swoich namiotach, oznaczonych chorągiewkami na wysokich masztach. Na chorągiewkach oznaczone są symbole zawodów, stanów i poszczególnych miejscowości półwyspu tak, by każdy pątnik mógł łatwo znaleźć swego pundę. Punda za opłatą sprawuje opiekę duchową w ciągu całej pielgrzymki, a więc głosi kazania, prowadzi do świątyń, modli się za swych klientów itd. Przed namiotem każdego z pundów stoi uwiązana krowa, która spełnia tu bardzo szczególną rolę. Chodzi o to, że punda należy do kasty bramanów i przeto nie wypada mu brać małych datków. Czuje się uhonorowany, jeśli pielgrzym ofiaruje mu krowę. Lecz kogóż z ubogich Hindusów stać na taki datek! Sprawa zostaje więc załatwiona w ten sposób, że pielgrzym kupuje od pundy krowę uwiązaną przed namiotem za cenę, na jaką go stać, i zaraz ofiarowuje ją z powrotem swemu duchownemu.

Olimp indyjski zamieszkują trzy miliony bogów; każdy z tych bogów ma przynajmniej jeden wizerunek w 1500 świątyniach Benaresu. Największą popularnością cieszą się świątynie niszczyciela Sziwy, dobrotliwego Kriszny, oraz boga małp, zwanego Hanuman. W ogrodach znajdujących się przy świątyniach tego ostatniego gnieżdżą się roje małp, które także żądne są pielgrzymich datków. Każdy wchodzący do świątyni powinien zwrócić na siebie uwagę bogów, co można uskutecznić przez uderzenie w gong lub bęben — ale za to również trzeba zapłacić, najczęściej ananasem.

Główne uroczystości religijne odbywają się nad Gangesem i polegają na kąpieli w tej rzece, przy równoczesnych ceremoniach religijnych odprawianych przez bramanów. Co pobożniejsi pielgrzymi przed wejściem do rzeki biczują się i smarują swe ciała popiołem. Praktyka taka ma znakomicie skracać okres wędrówki duszy. Wiara w oczyszczającą i uzdrawiającą moc wód Gangesu jest rozpowszechniona nawet wśród inteligencji Hindustanu.

Uprawianie tych odwiecznych praktyk urąga w dużej mierze elementarnym wymogom higieny. Badania bakteriologiczne wód Gangesu wykazały zarazki tyfoidalne. Toteż tyfus, dyzenteria, a w niektórych latach i cholera grasują wśród pielgrzymów. Tym bardziej, że pobożni pątnicy trzymają się obyczaju picia wody tylko z Gangesu, korzystając bardzo niechętnie z doskonałych wodociągów zainstalowanych na terenie obozowiska.

Na straży odwiecznych hinduskich tradycji religijnych stoją setki milionów Hindusów gorąco do nich przywiązanych. Jeden z korespondentów zagranicznych opisuje następujący incydent. Do Benaresu przybył samochodem wybitny polityk i członek Kongresu Hindustanu, który wprost z auta wkroczył do świątyni nie zdejmując w przedsionku obuwia. Obecny przy tym braman podniósł krzyk oburzenia. Od razu zgromadził się tłum grożący zlynczowaniem „świętokradcy". Polityk wywierający wielki wpływ na losy Indii musiał skapitulować przed tłumem i zdjąć obuwie. Jeden z obecnych bramanów powiedział głośno: „Ci panowie z Kongresu usiłują zniweczyć nasze prawa i obalić naszą religię, ale my się im nie damy". Wypadek ten jest charakterystyczny dla stosunków w Indiach: tradycja wiążąca się z zacofaniem i nie mogąca wyzbyć się przesądów i uprzedzeń, a z drugiej strony tendencje postępowe dość płytkie, popadające w nihilizm i skłonność do lekceważenia wszelkich starych wartości, (jak ów członek Kongresu włażący w butach do świątyni). Wielkim zadaniem dziejowym Indii jest zharmonizowanie postępu z prawdziwymi walorami przeszłości.

M. Str.

NOWOCZESNA TECHNIKA CZYTANIA

Z chwilą gdy nauczymy się czytać, nie zastanawiamy się nad tym, jak czytamy. Potrafimy wydobyć znaczenie z drukowanych słów, o cóż więcej może chodzić? Jednak badania naukowe wykazały, że czytać można bardzo rozmaicie: wolno lub szybko, z mniejszym lub większym zrozumieniem. Na podstawie tych badań opracowano metodę czytania, przy zastosowaniu której możemy osiągnąć największą szybkość czytania.

Czas oszczędzony w ten sposób ma wartość dla wszystkich, głównie jednak dla tych, którzy ze względu na swój zawód godziny całe poświęcają czytaniu: a więc w pierwszym rzędzie studentów. W Smith College w Massachussets, nowoprzyjęte studentki przechodzą próbę czytania. Jeżeli wynik wypadnie poniżej pewnej normy, to muszą korzystać z „kliniki czytania".

Badania nad techniką czytania były i są prowadzone w licznych laboratoriach uniwersyteckich, zwykle przy wydziale psychologii.

Aby zrozumieć technikę czytania musimy poznać ruch oka przy czytaniu. Gdy czytamy, wzrok nasz nie posuwa się równo po linii druku, ale zatrzymuje się na jednym punkcie i ogarnia pewną ilość liter lub słów wokoło, a potem skacze na inny punkt i ogarnia znów pewną ilość liter lub słów. Dużo zależy od wprawy i uzdolnienia czytającego, jak i od tego, co czytamy.

Jeden z badających to zagadnienie stwierdza, że maksimum, które możemy ogarnąć w jednym utkwieniu oka — to:
4 nie związane z sobą litery,
albo 2 nie związane z sobą słowa (10 liter),
albo 6 słów będących w związku, czyli 30 liter.

Wynika z tego, że w jednym zatrzymaniu oka powinniśmy przeczytać wąską szpaltę gazety, a w nie więcej jak trzech zatrzymaniach linię stronicy zwykłej powieści. Jeżeli spróbujemy obserwować siebie, to przekonamy się, że czytamy znacznie wolniej. Czytamy wolniej nie tylko dlatego, że potrzebujemy więcej zatrzymań na rozpiętość strony niż 3, ale i dlatego, że nawet przy 5 lub 6 zatrzymaniach, to znaczy, gdy odcinki ogarniane w jednym zatrzymaniu są krótkie, nie rozumiemy ich dokładnie i zmuszeni jesteśmy cofać się i czytać ponownie, a te cofania się zwalniają bardzo tempo czytania.

Oczy dobrego czytelnika powinny posuwać się po stronicy w określonym rytmie, zatrzymując się równą ilość razy na każdej linii, każde zatrzymanie trwa mniej więcej tyle samo czasu i odcinki obejmowane każdym zatrzymaniem są mniej więcej równe, a oczy wprawnie i dokładnie przeskakują z końca jednej linii na początek następnej.

Do najczęstszych błędów, które zwalniają naszą szybkość czytania należy zbyt wielka ilość zatrzymań na linię druku. Ilość ta powinna być stała dla danej książki, to znaczy: czytając lekką powieść oko powinno zatrzymywać się 3 razy, czytając podręcznik 4, a przy czytaniu trudnej książki technicznej nawet większa ilość zatrzymań może być konieczna. Jeżeli ktoś zatrzymuje się 6 razy na linii zamiast 3 razy, to znaczy, że traci godzinę czasu na to, co mógłby przeczytać w ½ godziny.

Drugi częsty błąd to cofanie się, wywołane potrzebą ponownego przeczytania czegoś niezrozumiałego lub nieogarniętego poprzednim zatrzymaniem. Błędu tego się unika, o ile się robi równomierne zatrzymania i jeżeli się nie stara ogarnąć zbyt długiego odcinka w jednym zatrzymaniu. Gdy chcemy robić tę samą ilość zatrzymań w tekście technicznym, co w powieści — to oko nasze nie ogarnie tak długich odcinków i jesteśmy zmuszeni cofać się.

Inną trudność przedstawia umiejętność dokładnego utrafienia w początek nowej linii, przeniesienia oka z końca jednej linii na początek następnej. Jeżeli nie umiemy tego zrobić, to znowu tracimy czas na dodatkowe zatrzymania, nim utrafimy we właściwy punkt. Czasem zdarza się jeszcze gorzej, bo zaczynamy czytać niewłaściwą linię.

Oczywiście, jeżeli ktoś popełnia powyżej wymienione błędy, to nie może czytać rytmicznie; rytmiczność czytania jest w pewnej mierze dowodem wprawy.

Częstym też błędem, szczególnie na niższym stopniu, jest „wokalizowanie" (czy ugłosowniamie), które polega na tym, że czytając poruszamy wargami, językiem lub muskułami gardła. Wszyscy wiemy, że kiedy czytamy głośno, to czytamy daleko wolniej, niż kiedy czytamy cicho, toteż wokalizowanie zwalnia tempo czytania, nawet jeżeli jest całkiem bezgłośne i jeżeli nie towarzyszy mu mruczenie. W początkowych stadiach nauki cichego czytania możemy się spotkać z mruczeniem. Niektórym zdaje się, że lepiej rozumieją jeżeli wokalizują, ale tak wcale nie jest. Wokalizowanie bynajmniej nie przyczynia się do lepszego rozumienia tekstu, tylko

bardzo zwalnia tempo, bo oczy mogą się poruszać znacznie szybciej niż usta. Najprostszym środkiem, aby wyleczyć się z wokalizowania, jest czytanie z ołówkiem w ustach. Spostrzeżemy wtedy ruch warg i będziemy mogli go powstrzymać. Czasami nie ma ruchu warg, występuje tylko ruch mięśni gardła i lekkie wibrowanie strun głosowych, nie jest to pełne „wokalizowanie" a tylko skłonność w tym kierunku, ale to również zwalnia szybkość czytania, bo szybkość ruchu oczu zostaje uzależniona od szybkości mięśni gardła.

Niesłuszne jest dość popularne przekonanie, że ten, kto czyta szybko, mniej rozumie to, co czyta, niż ten, kto czyta wolno. Jeżeli zanalizujemy błędy, które zwalniają czytanie, to przekonamy się, że obniżają one rozumienie. Im krótsze są odcinki ogarniane przez oko, tym bardziej posiekane jest zdanie i trudniej uchwycić sens; im dłuższe odcinki ogarniamy w jednym zatrzymaniu, tym lepiej rozumiemy. Cofanie — powtarzanie również utrudnia rozumienie, bo cofając się przerywamy wątek myśli, psujemy naturalne następstwo słów, czytając je w niewłaściwym porządku.

Toteż praktyka wykazuje, że ci, którzy czytają szybko i dobrze, rozumieją więcej niż ci, którzy czytają wolno i nieumiejętnie. Często słabe ruchy oczu są objawem raczej niż przyczyną słabego czytania.

Jeżeli ktoś zauważył, że czyta źle, t. j. że nie ma pełnej sprawności czytania, powinien przede wszystkim udać się do okulisty, aby ten zbadał oczy, bo oczywiście nie możemy dobrze czytać, jeżeli niewłaściwe ruchy oczu są objawem jakiejś wady wzroku, lub jeżeli brak nam okularów.

Jeżeli chodzi o dowiedzenie się, ile zatrzymań robimy na linię druku i czy robimy jakie cofania, można to zbadać dokładnie, a nawet sfilmować za pomocą specjalnych przyrządów. Jeżeli te przyrządy są nam niedostępne, wystarczy poprosić, aby ktoś drugi śledził ruchy naszych oczu. Najlepiej położyć lusterko na książce przed sobą i niech ktoś stojący za naszymi plecami obserwuje w lusterku ruchy naszych oczu. Miarodajną może być przeciętna z co najmniej 2 stron. Jeżeli czytając powieść normalnego formatu zatrzymujemy się więcej niż 3 lub 4 razy na linii, lub jeżeli robimy więcej niż 10 cofnięć na stronę, to czytanie nasze nie jest tak dobre, jak by mogło być.

Nabycie nowych przyzwyczajeń w czytaniu nie jest łatwe, jeżeli bowiem nawet wyzwolimy się ze wszystkich dawnych nawyków, to ciągłe pamiętanie o tym, aby nie wpaść w dawne błędy sprawi, że nasza szybkość czytania spadnie poniżej dotychczasowej.

Okres zniżonej szybkości czytania nie trwa jednak długo, a potem następuje już stały wzrost szybkości. Należy jednak pamiętać o tym w początkach, by nie zrażać się złymi wynikami. Niektóre szkoły w USA urządzają parotygodniowe kursy wzmożenia sprawności czytania i gdy porówna się szybkość czytania poszczególnych uczniów na początku i na końcu kursu, widać zwykle bardzo znaczną różnicę. Wielu podwaja swą szybkość, a wszyscy twierdzą, że lepiej rozumieją i pamiętają czytaną treść. Ważne jest, by pamiętać o tym ostatnim, to znaczy, aby pracując nad wzmożeniem

szybkości kłaść nacisk głównie na dobre rozumienie, gdyż obie rzeczy idą ściśle w parze.

Oprócz kursów i klinik są też liczne książki na ten temat, i to najróżniejszych typów: od opracowań naukowych do popularnych samouczków.

Ponieważ ci, którzy czytają zbyt wolno, mają też zwykle trudności w uczeniu się, książki takie, kursy i kliniki czytania podają zwykle, oprócz wskazówek dotyczących samej techniki czytania, wskazówki dla wyrobienia lepszego rozumienia i zapamiętywania treści; gdyż im prędzej i lepiej rozumiemy treść, tym prędzej możemy czytać.

Chcąc zwiększyć swoje tempo, należy zacząć od przynaglenia siebie do prędszego czytania, a także wystrzegać się poprzednio wymienionych błędów. Gdy czyta się leniwie, bez pobudki do pośpiechu, czyta się na ogół małą ilość stron na godzinę i z niedostatecznym zrozumieniem. Sprawny, dorosły czytelnik powinien czytać na minutę co najmniej 250—300 słów niepowieściowego tekstu. Żeby przekonać się o naszym tempie czytania, możemy czytać przez 5—10 minut, a potem policzyć ilość przeczytanych słów. Na kursach, czy w klinikach dają specjalne teksty z obliczoną z góry ilością słów, toteż później jest bardzo łatwo obliczyć swoje tempo.

Liczby te starannie się zapisuje dla kontroli i każdy z zainteresowaniem śledzi swoje postępy: jak posuwa się z 200 słów na minutę na 300, a potem na 400 i dalej. Oczywiście, jest pewne maksimum, którego przekroczyć nie można, ale bardzo mało ludzi je osiąga, a większość nie wykorzystuje swojej potencjalnej umiejętności czytania.

Aby osiągnąć duże tempo, musi się mieć dużo czytania za sobą. Tylko ten, kto stale dużo czyta, może zwiększyć swoje tempo. Ważną przeszkodą w tempie czytania jest nierozumienie słów, jeżeli nasze słownictwo ogólne czy techniczne jest niewystarczające.

Słowa powinno się rozpoznawać od razu, jednym rzutem oka — nie wyczytując mozolnie każdej literki. Każdy pozna te słowa: d---k-ję, z p---ż-n--m, Sz-----a P--i. Im lepiej są nam znane dane słowa, tym prędzej je czytamy; gdy spotkamy jakieś nowe słowo, to nie należy się zatrzymywać, bo to psuje rytm, tylko je podkreślić i później wrócić do niego.

Do sprawnego czytania potrzebne jest pewne ogólne wykształcenie, oraz oswojenie z dziedziną, której dotyczy dany tekst. Potrzebne są dobre warunki zewnętrzne i skupienie. Szybciej się czyta i rozumie jakiś rozdział, jeżeli się go najpierw przerzuci czytając nagłówki paragrafów i wyławiając główną treść, tak że potem czytając wiemy już, czego się mamy spodziewać, czego szukać. (Dotyczy to naturalnie tekstu naukowego a nie powieści).

Zainteresowanie tym, co się czyta, wzmoże tempo i zrozumienie. Tempo czytania zależy od tekstu, wolniej się czyta podręcznik przyrodniczy niż podręcznik nauk społecznych, chyba że ktoś jest specjalistą w danej gałęzi. Ważny też jest styl, ciężki i zawiły lub jasny, długość zdań itp. Każdą książkę należy czytać z szybkością maksymalną w stosunku do zrozumienia danego tekstu.

Kliniki czytania rozporządzają różnymi pomocami naukowymi. Są więc

filmy, które rzucają na ekran odcinki zdania, które mogą być przeczytane w jednym „zatrzymaniu", odcinek taki trwa na ekranie krótko i potem wyskakuje następny odcinek i tak dalej, zmuszając oczy do szybkiego posuwania się we właściwym tempie i uniemożliwiając cofania się. Po filmie student otrzymuje arkusz z pytaniami odnoszącymi się do treści filmu, na pytania te wystarczy odpowiedzieć tylko „tak" lub „nie", i potem oblicza się procent rozumienia na podstawie tych odpowiedzi.

Oprócz filmów czyta się specjalnie przygotowane teksty. Oprócz tego robi się pewne ćwiczenia na szybkie wyszukanie odpowiedniego słowa na określonej stronicy. Kierujący ćwiczeniem mówi dane słowa, np. „reklama" — str. 63. Szybkie wyszukiwanie dowodzi wprawy w ślizganiu się po stronicy.

To samo ćwiczenie może mieć inną trochę formę, gdy kierujący zadaje pytanie i wskazuje, na jakiej stronie znajduje się odpowiedź. Bierze się do tego jakiś miesięcznik, czy tygodnik z urozmaiconą treścią. Czyta się specjalnie drukowane wąskie kolumny, a stopniowo z wąskich przechodzi się na szersze, aż do najdłuższego odcinka, jaki można objąć jednym zatrzymaniem. Jeżeli nie ma się pod ręką takich kolumn, to można użyć zwykłego tekstu zasłaniając go szybko kawałkiem papieru. Długość odcinka linii druku, którą uchwycimy w krótkiej chwili, gdy papier usuniemy na dół, da nam pojęcie o rozpiętości naszego „zatrzymania". Robi się to tak, że nagle usuwa się papier na dół i potem szybko znowu w górę. Oczy padają na linię i chwytają zdanie czy część zdania. Zapamiętujemy cośmy przeczytali, powtarzamy to w myśli i odsłoniwszy ponownie znaczymy na tekście punkty graniczne. W ten sposób można rozszerzyć rozpiętość „zatrzymania".

Sprawność czytania często przestaje wzrastać już po klasie V lub VI powszechnej, a to dlatego, że nie istnieje nauczanie czytania szybkiego i ze zrozumieniem, a nauka ogranicza się tylko do początków.

Nauczywszy się ogólnego czytania (początków) uczeń powinien poznać kilka technik czytania: dla przyjemności, krytycznie, dla oceny, „pomiędzy liniami", aby znaleźć odpowiedź na jakieś pytanie.

Czytanie szkolne to na ogół dokładne czytanie niedużego tekstu; dobre jest jednak również oprócz dokładnego szkolnego czytania — czytanie ekstensywne ogólne, które szybko pokrywa dużo materiału. Ułatwia to np. przy nauce historii, czy literatury wżycie się w atmosferę, zapamiętanie faktów i zauważenie ogólnych związków — prądów myślowych.

Każdy przedmiot wymaga innej techniki czytania i dlatego uczeń powinien poznać kilka technik. Jeżeli chodzi o udoskonalenie metody uczenia się, to udoskonalenie czytania stoi na pierwszym miejscu, bo: większość tego, czego uczymy się, opiera się na czytaniu i usprawnienie czytania usprawnia ogólną zdolność uczenia się.

Techniki czytania, które zaleca dla uczniów szkół średnich i wyższych James L. Mursell w „Psychologii nauki" to:

1. Czytanie szybkie dla ogólnego wrażenia, zrozumienia i odtworzenia (literatura, historia, przyroda).
2. Używanie zdań kluczowych, przebieganie na początku i końcu paragrafu — streszczenia.
3. Czytanie, aby znaleźć odpowiedź na dane pytanie, dla zrozumienia pomiędzy liniami (fizyka, matematyka).
4. Czytanie dla streszczania.
5. Czytanie dla ocenienia różnych źródeł i informacji.
6. Czytanie dla przyjemności.

Dla rozwinięcia tych technik potrzebne są odpowiednie ćwiczenia w cichym czytaniu, gdyż głośne czytanie zwalnia tempo i rozwija inne cechy. Nie znaczy to, aby zaniechać głośnego czytania, które jest bardzo potrzebne (i wymaga dla osiągnięcia należytego poziomu osobnych starań), tylko że obok i jako czegoś odmiennego należy uczyć cichego czytania.

Należy pamiętać, że jest różnica między właściwym czytaniem, o którym mowa a między czytaniem analitycznym np. korektora w drukarni. Ten zwraca uwagę na litery, skupia się na słowach, a może zupełnie nie interesować się treścią, nie chwytać jej i nie zapamiętywać.

Czytaniem właściwym nazywamy tylko to czytanie, którego rezultatem jest zrozumienie treści czytanej. Dlatego sprawdzianem tego, czy dobrze czytamy, są nasze odpowiedzi na pytania odnoszące się do tekstu. Mursell zaleca, aby przeczytać pytania przed przeczytaniem tekstu tak, żeby czytając wiedzieć, czego mamy szukać, na co głównie zwrócić uwagę.

Mursell ostrzega, że testy szybkości czytania nie powinny zmieniać się w egzaminy, to znaczy — że próba na szybkość czytania jakiegoś tekstu nie powinna być podstawą ocen poszczególnych uczniów.

Czytanie w obcym języku natrafia na pewne trudności, które zwalniają tempo. Ważne dla nabrania wprawy jest obfite czytanie bez szczegółowego zwracania uwagi na gramatykę. Zdaniem Michael West, który jest autorem nowej metody nauki języka właśnie opierającej się na czytaniu, po dwóch latach nauki po 5 godzin tygodniowo można w obcym języku dojść do poziomu 5-ej powszechnej „tubylców".

Nie będę pisać tu o metodzie językowej Michael West — jest on autorem licznych książek i powagą w swej dziedzinie. Właśnie będąc za granicą i chcąc osiągnąć w czytaniu angielskiego tekstu szybkość równą szybkości Amerykanek, postanowiłam skorzystać z kliniki czytania. Klinika Smith College, którego byłam studentką, była otwarta dla wszystkich, którzy chcieli z niej korzystać. Wszystkie cudzoziemki czytają wolniej, co jest zrozumiałe, ale tylko kilka z nas pomyślało o skorzystaniu z kliniki.

Pisząc ten artykuł oparłam się głównie na własnym doświadczeniu, a także na broszurze uniwersytetu w Stanford i na książkach J. Mursell o psychologii nauczania i Michael West: „Nauka czytania obcego języka".

J. Lutosławska

„ZASIĘG UMYSŁU"

Katolicki tygodnik angielski The Tablet (z dnia 19. III. 1949) omawia interesujące studium amerykańskiego badacza J. B. Rhine'a pod powyższym tytułem **(The Reach of the Mind).** Profesor Duke University streszcza w nim wyniki swoich długoletnich eksperymentów w dość specjalnej dziedzinie, określanej jako „postrzeganie poza-zmysłowe" (ESP — extrasensory perception).

Do większości eksperymentów służyła tu po prostu paczka kart, w liczbie dwudziestu pięciu, opatrzonych znakami: gwiazdy, prostokąta, krzyża, koła i linij falistych. Gdy po stasowaniu badacz odwraca karty kolejno, a człowiek będący obiektem eksperymentu stara się odgadnąć je na odległość — jest to doświadczenie z zakresu **telepatii.** Gdy badany próbuje nazwać kartę, zanim została podjęta — jest to próba **jasnowidztwa,** bo w tym wypadku nie zachodzi przenoszenie myśli (odgadywanie myśli eksperymentatora). Jeżeli zaś przed stasowaniem i przełożeniem kart obiekt doświadczenia stara się wymienić karty w tym porządku, w jakim znajdą się po stasowaniu, jest to próba w zakresie **wiedzy uprzedniej** (precognition). Z biegiem lat osiągnięto rezultaty, których nie podobna wyjaśnić działaniem przypadku. Wedle rachunku prawdopodobieństwa, gdyby nawet cała ludność W. Brytanii zabawiała się tymi ćwiczeniami po sześć godzin dziennie przez sto lat — szansa osiągnięcia bezwzględnego wyniku (25 odgadniętych kart) byłaby znikoma. Tymczasem na Uniwersytecie Duke tego rodzaju wynik uzyskano niejednokrotnie.

„Dowodów na istnienie ESP (postrzeganie poza-zmysłowe) dostarczają nie tylko eksperymenty Rhine'a... Zjazd Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego wydaje się być punktem zwrotnym dla tej formy dociekań. Dokonany przez dr T. N. Greville'a przegląd matematycznych podstaw ESP wykluczył wszelką możliwość zbicia przez matematykę wyników uzyskanych i obskurantystom naukowym jest dziś coraz trudniej podtrzymywać to, co dr Rhine określa „nieszczęsne tabu, zarówno szkolne jak i poza-szkolne, które sprzeciwia się roztrząsaniu najistotniejszych podstaw ludzkiej natury".

Tego rodzaju postawa, wykluczanie z góry czynności psychicznych nie dających się wytłumaczyć odpowiednią zmianą w mózgu, oczywiście nie sprzyjała bezstronnym badaniom zjawisk „poza-normalnych", w zakresie których mieści się ESP.

Badania te oczywiście są dopiero w stanie zalążkowym, a i tak zachodzi obawa, że niepoważne, „kabalarskie" ich tłumaczenie może dać jedną więcej pożywkę ludzkiej naiwności.

Ignorowanie jednak tego rodzaju zjawisk, n a t u r a l n y c h, choć poza-

normalnych, nie godzi się z naukowym obowiązkiem szukania prawdy na każdym polu.

Eksperymenty Rhine'a, podkreśla sprawozdawca „The Tablet", podkopują materializm naukowy. I tak: działanie fal fizycznych słabnie ze wzrostem odległości; tymczasem między odległością a trafnością odgadywań nie zachodzi żadna regularna zależność. Analogia z falami zawodzi tu na każdym kroku. „Weźmy, pisze Rhine, testy na jasnowidztwo, zwane DT, w których badany wymienia karty w całej paczce od góry do dołu, przy czym żadnej z kart nie rusza się z miejsca, dopóki wszystkie nie zostaną wymienione. Dwadzieścia pięć kart jedna na drugiej, dwadzieścia pięć symbolów, z których każdy wysyła — wedle hipotezy materialistycznej — swoją małą falę energii jednocześnie. Tymczasem badany nie ma wcale większej „fizycznej" trudności w ich identyfikacji, niż gdyby karty podnoszone były jedna po drugiej".

Dr Rhine utrzymuje, że jego eksperymenty umacniają argumentację za życiem pośmiertnym, dowodząc, że umysł zdolny jest do działania niezależnego od czasowo-przestrzennej struktury rzeczywistości przyrodniczej.

„Cały sens nieśmiertelności, pisze, to wolność od wpływu przestrzeni i czasu; śmierć zdaje się być po prostu ustaniem czasowo-przestrzennego wszechświata".

„Poboczny wniosek z lektury tej książki, to świadomość szczególnej próżni, w jakiej żyją naukowcy amerykańscy: świat odcięty od wielkiej tradycji kulturalnej Zachodu i Kościoła Katolickiego. Autor książki o „Zasięgu umysłu" pisze tak, jakby nie istniały żadne prawomocne sposoby dowodzenia poza dowodami z zakresu rachunku prawdopodobieństwa i praw przyrodniczych. Jest coś rozbrajającego w jego twierdzeniu, że „bez ustalenia owej ograniczonej hipotezy duszy", (przy pomocy metod, jakie opisuje), „byłoby mało celowe posuwać się do badań innych aspektów teorii duszy".

„Szkoda — dodaje komentator — że św. Teresa i św. Jan od Krzyża nie posiadali paczki kart o pięciu wzorach". Niemniej przypisuje wielkie znaczenie książce amerykańskego profesora i jego badaniom. „Ustaliły one pewien punkt — przynajmniej dla mieszkańców amerykańskiej próżni światopoglądowej — którego nie potrafiło osiągnąć wielowiekowe argumentowanie".

„Katolicy jeszcze nie doceniają olbrzymiej doniosłości książek tego typu dla zmiany intelektualnego klimatu naszego czasu".

W.

„MIĘDZYNARODOWY PRZEGLĄD FILMOWY"

— Chcielibyśmy dać wkład myśli chrześcijańskiej do rozwiązań palących problemów, jakie sają przed kinematografią na polu filozoficznym, estetycznym, społecznym i ekonomicznym, ...ukazać, że nie istnieje żadna zasadnicza sprzeczność między poziomem moralnym a kasowością filmu, ...przekonać intelektualny świat katolicki o ważności tej zdobyczy technicznej, której rola okaże się może większa niż rola druku... Tym wszystkim, którzy walczą o film godny chrześcijańskiej kultury — studia, informacje, pole do dyskusji i wymiany doświadczeń. — Tak da się streścić program nowego kwartalnika, który w tym roku ukazał się na Zachodzie: „Międzynarodowy Przegląd Filmowy" (Revue Internationale du Cinéma) publikacja Katolickiego Międzynarodowego Urzędu Kinowego (Office Catholique International du Cinéma — O.C.I.C.) z siedzibą w Belgii. Pierwszy numer: styczeń—marzec 49 przynosi obszerny przegląd ruchu filmowego na całym świecie, ze szczególnym uwzględnieniem Ameryki (następne trzy numery mają być poświęcone kolejno wypowiedziom przedstawicieli Francji, Anglii i Włoch).

Pod hasłem „obojętność intelektualistów wobec zjawiska kinematografu — zdradą klerków" rozpoczynają się teoretyczne poszukiwania miejsca należnego kinu na terenie sztuki. Profesor Uniwersytetu „Pro Deo" w Rzymie O. Feliks Morlion stara się naszkicować zagadnienie, stosując zasady estetyki opartej na podstawach tomistycznego realizmu. Rozważania nad naturą piękna wychodzą od psychologicznej analizy wizji estetycznej. Wyróżnia się w wizji trzy elementy: poznanie zmysłowe, jednoczesne poznanie intelektualne i towarzyszące uczucie radości (jouissance). Charakter poznania intelektualnego jest w wizji estetycznej tym specyficzny, że nie zuboża poznania konkretnego, choć w rzeczy szczegółowej odkrywa ideę powszechną.

Autor wyróżnia trzy niejako bazy wizji artystycznej:

1. wrażliwość zmysłowa — na układ linii, kolorów, modulację dźwięków (nie odgrywa tu roli moment znaczeniowy, naśladownictwo natury).

2. intelektualna, której właściwy jest kompleks idej widzianych w ruchu, czy w specjalnym układzie. Idee, o których tu mowa, związane są ze światem materialnym specjalnym stosunkiem o tendencji przeciwnej, niż przy abstrakcji (gdy abstrakcja myśl odcieleśnia — wizja intelektualna ją wciela). Trzeci rodzaj twórczości artystycznej daje piękność ekspresywną, piękno, które się rodzi, gdy wyżej wymienione formy stają się narzędziem do wyrażenia rzeczywistości duchowej, same będąc wyrażanej treści zupełnie podporządkowane.

Autor zbyt może pośpiesznie twierdzi, że sztuka kinowa może pokazać piękno najbardziej ekspresywne. Jej celom wyrazowym służą wszystkie sztuki: plastyczne, muzyczne i literackie, poza tym rozporządza ona swobodnie przestrzenią i czasem. Otwarte więc jest przed nią ogromne pole

wyboru między środkami, możność stosowania w danym momencie najbardziej wyrazistego: obraz, słowo, muzyka, milczenie... — wszystko w odniesieniu do zasadniczej myśli przedstawienia.

Kino ma więc warunki sprostania wymaganiom wysokiej sztuki. Chodzi tylko o rozwijanie tych jego walorów istotnych. Ważne jest wychowanie odbiorcy, skłonienie go do myślenia. „Trzeba go wyzwolić z tej wielkiej bierności właściwej sali kinowej, aby w nim obudzić ów wewnętrzny dialog, który dociera do istoty rzeczywistości... Trzeba, żeby cały świadomy i odpowiedzialny świat chrześcijański mógł w imię prawdziwej filozofii rzeczywistości zrozumieć i wyzyskać głębokie bogactwa sztuki kinowej. Trzeba, by mógł bronić prawdziwego piękna kina przeciw wpływom tych, którzy je obniżają, czy zniekształcają".

Drugą poważną troską kulturalną jest moralny poziom filmów. Przed wojną jeszcze produkcja Hollywood obudziła bardzo poważne sprzeciwy w świecie katolickim Stanów Zjednoczonych. Stworzona w r. 1934 przez tamtejszy Episkopat Legia Obyczajności (Legion of Decency) wszczęła akcję bardzo energiczną poprzez prasę katolicką (310 periodyków) i drogą licznych manifestacji. Obudzona opinia stała się czynnikiem, który silnie zaważył na decyzji powziętej przez przemysł kinowy U. S. A. przyjęcia Kodeksu Produkcji o kierunku przedtem zupełnie nie do spotkania. Inicjatorzy Kodeksu zaproponowali producentom dobrowolne poddanie kontroli z punktu widzenia moralnego ukazujących się filmów. Mimo, że zasady Kodeksu pozwalają na bardzo szeroką interpretację i że nie wszyscy producenci mu się poddają — piętnastoletni jego wpływ dał wyniki całkiem niewątpliwe.

Dla świata katolickiego znaczenie zasadnicze ma przede wszystkim osąd Legii Obyczajności, która trzyma się ściśle katolickich zasad moralności. (Solidaryzują się z nią zresztą liczne zrzeszenia protestanckie i żydowskie). Formą pracy Legii jest rodzaj indeksu, publikowanego co dwa tygodnie, w którym mające się ukazać filmy produkcji krajowej i zagranicznej są ugrupowane według trzech kategorii:

A. 1. Moralnie dozwolone dla całej publiczności, bez zastrzeżeń.
   2. Moralnie dozwolone dla dorosłych (ludzi o sądzie dojrzałym).
B. Moralnie naganne — są to filmy, zawierające elementy niezgodne z etyką katolicką (są one zawsze wyszczególnione).
C. Potępione bezwzględnie — pozostające w całkowitej opozycji wobec zasad katolickiej etyki.

Jak wynika ze statystyki klasa C, która tylko w roku 40-tym doszła do 2%, obniża się stale: w roku 45-tym, 46-tym wynosiła 0%. Klasa B waha się od 6—16%. Nacisk opinii, bijący w kasowość filmów jest dla producentów zawsze poważnym argumentem.

Produkcja Hollywood nie doszła jeszcze po wojnie do równowagi, jest ciągle w poszukiwaniu właściwego kierunku. Wojna dała producentom

miliony za historyjki montowane dla podniecenia odwagi aliantów. Dziś przedsiębiorstwa te — nie mając zresztą wyobrażenia o realnych warunkach wojny, ani o nastrojach świata powojennego — stoją wobec nierozwiązalnego dla siebie zagadnienia: jaki film „wziąłby" w krajach powojennych.

Departament Stanu żąda, by filmy ukazujące życie Ameryki liczyły się z opinją, jaką przedstawienia kształtują zagranicą. „Nie będzie się wysyłać za granicę filmów, w których ludność amerykańska jest zawsze przedstawiana jako zmaterializowana kompletnie, gdzie politycy są zwykle do gruntu zepsuci, gdzie rozwód jest ukazywany jako wydarzenie najpospolitsze w przeciętnej amerykańskiej rodzinie, a marnotrawstwo, rozrzutność i egoizm podaje się za powszechny rys Ameryki". Zresztą nawet rzetelne przedstawienie życia amerykańskiego jest drażliwe z powodu znacznej różnicy stopy życiowej pomiędzy U. S. A. a krajami zniszczonymi przez wojnę. Na Europejczyku Ameryka robi wrażenie niesmacznego luksusu — Amerykanie zaś nie chcą oglądać obrazu powojennego ubóstwa i ograniczeń.

Wielkim sukcesem amerykańskim — tym większym, że właśnie zjawiającym się na tle szarzyzny banalnej produkcji dotychczasowej, jest monumentalny film „Joanna d'Arc". Film dopiero się ukazał na ekranach U. S. A. i niewiadomo, jak przyjmie go krytyka — w każdym razie już sama problematyka odbija jako zjawisko bardzo niecodzienne. Scenariusz ułożył M. Anderson, autor sztuki „Joanna z Lotaryngii", przebudował ją jednak gruntownie. Jeden z pierwszych widzów filmu pisze: „Prawdziwa wielkość scenariusza... leży w wielkości tematu zbudowanego na prawdzie wiecznej; tym tematem jest miłość Boga do skromnego stworzenia, któremu powierzył wysokie zadanie; tym tematem jest historia biednej dziewczyny, którą ozdobił w cnoty męczennika... To jest właśnie takie proste. Ten film nie buduje na sensacji, a jednak wstrząsa do głębi".

Gatunek wielkiego filmu historycznego nie u wszystkich wywołuje uznanie: sam doradca historyczny „Joanny d'Arc" P. Doncoeur, wybitny znawca epoki i historii Joanny ma w tej sprawie poważne zastrzeżenia. Realistyczne założenie w przedstawianiu „wielkiej historii" naraża zawsze obraz na naiwne uproszczenia, które utrudniają widzowi zatracenie dystansu między sobą a światem dramatu rozgrywającego się na ekranie. Zawsze wymowne są tylko przeżycia człowieka bez oprawy epoki, człowieka wiecznego. Oswobodzenie się z zewnętrznych splendorów, kuszących łatwym sukcesem, pozwoli wniknąć głębiej w wartości naprawdę ludzkie. Doncoeur w kinie ubogim widzi drogę do wielkiej sztuki.

Jedną z nadziei amerykańskiego filmu jest scenarzysta-realizator Orson Welles, który zwrócił uwagę swoją realizacją „Makbeta" wykonaną z ostrym wyczuciem tragizmu. Daleki wprawdzie od katolickiej orientacji

światopoglądowej jest tu w każdym razie niewątpliwym spirytualistą — sam się opowiada za pesymizmem greckich tragików, u których człowiek na tym źle zbudowanym świecie jest przeznaczony na zgubę. Jego — tak rzadko w Ameryce wyrażany — zmysł rzeczywistości duchowej czyni „Makbeta" zjawiskiem niecodziennym. Film jest trudny, dość zresztą ekscentryczny i nie cieszy się wielką popularnością, ale dla sztuki kinowej ma duże znaczenie przez próbę realizacji stylu, który odcina się zarówno od formalizmu J. Forda czy Cocteau, jak i od realizmu, który tak konsekwentnie reprezentują Włochy.

We Włoszech, po dwu latach pracy, wielkie katolickie przedsiębiorstwo kinowe „Universalia" przedstawiło szeroko zakrojony film, również historyczny — „Fabiola". Pierwsze krytyki są bardzo przychylne. Trochę rozwlekły w akcji, ukazuje ciekawe próby przedstawiania rzeczywistości:

1. ciężar zainteresowania przeniesiony z jednostek na zbiorowość (drogi młodego chrześcijaństwa na tle upadku świata pogańskiego),

2. wielka dyskrecja w traktowaniu rzeczywistości duchowej,

3. ukazywanie wartości duchowych w realistycznej ramie dnia codziennego,

4. gra aktorów powściągliwa aż do niejasności w niektórych momentach.

Przedmiotem zainteresowania „Przeglądu" jest nie tylko film-sztuka; baczna uwaga poświęcona jest również roli oświatowej filmu, przed którą otwierają się coraz szersze perspektywy. „Przegląd" podaje informacje udzielone przez pracowników instytutów, badających znaczenie filmu oświatowego i rozrywkowego dla młodzieży. Przedmiotem specjalnych badań jest wypracowanie metod zastosowania filmu w nauczaniu szkolnym — zastąpienie częściowe nauczania słuchowego — wzrokowym. Ten sposób wykładu został umożliwiony przez rozpowszechnienie taśm formatu 16 mm, które pozwalają na wyświetlanie filmu w małych pomieszczeniach, (zwykłych klasach), nie mówiąc już o tym, że są pięciokrotnie tańsze i czterokrotnie lżejsze od taśm formatu zasadniczego 35 mm (dwugodzinny program w małym formacie waży 10 kg).

Udoskonalenie taśm (formaty 9,5 mm, 8 mm, ognioodporność i szereg innych wciąż wprowadzanych ulepszeń) otwiera przed kinem przede wszystkim wieś, a dalej kraje, do których film właśnie ze względów technicznych dotąd jeszcze dotrzeć nie mógł. Zrównanie dostępności kina z dostępnością książki jest jedną z ambicji pracowników przemysłu kinowego.

A. Karyszkowska

SPROSTOWANIA

W 16-ym numerze „Znaku" ukazał się mój artykuł p. t. „Zapomniana wielkość historyczna". Pozwalam sobie sprostować pewne błędy korektorskie, które zakradły się do wspomnianego artykułu:

Nazwa dynastii, do której należał Aśoka brzmi Maurya, nie zaś Manrya. Wśród ludów zależnych, wymienianych w edyktach Aśoki figuruje nazwa plemienia Pandya, nie zaś Pasudya, jak błędnie wydrukowano. Wreszcie daty panowania Aśoki przestawiono; czas panowania Aśoki przypada na lata: od 273 r. do 232 r. przed Chr.

Jan Józef Szczepański

Przy ponownym odczytywaniu rękopisu artykułu śp. K. L. Konińskiego „Ku pewności" („Znak" nr 15) poczyniono następujące poprawki:

str. 7 w. 16 i n. ma być: Ale pragnąc te rzeczy poznać nie mogę stanąć poza nimi, tak jak nie mogę poznać piękna, zostawszy poza wszelkimi porywami estetycznymi. Religii...

str. 8 w. 1 zamiast: odczucia ma być: odcinka

str. 9 w. 8 zamiast: , sumienie, które ma być: sumienia, który

str. 10 w. 8 zamiast: doboru ma być: dobru

str. 11 w. 2 ma być: czy jest Bóg. Ale jeśli jest Bóg, to jakże dobry człowiek mógłby się odwrócić...

STEFAN ŚWIEŻAWSKI

BYT

ZAGADNIENIA METAFIZYKI TOMISTYCZNEJ

WYDAWNICTWO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO

KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

LUBLIN 1948

STRON 360 **CENA 750 ZŁ.**

DO CZYTELNIKÓW:

ADMINISTRACJA NASZA POSIADA W OGRANICZONEJ ILOŚCI POPRZEDNIE ZESZYTY „ZNAKU", KTÓRE SĄ DO NABYCIA POJEDYŃCZO, BĄDŹ TEŻ W KOMPLETACH ROCZNYCH:

ROCZNIK I—II (n-ry 1 do 7) KOSZTUJE 275 ZŁ.
ROCZNIK III (n-ry 8 do 14) KOSZTUJE . 525 ZŁ.
CAŁY KOMPLET . . . . . 800 ZŁ.

DAWNE NUMERY „ZNAKU" ZAWIERAJĄ MIĘDZY INNYMI NASTĘPUJĄCE ARTYKUŁY I PRACE:

Chesterton G. K.: Świadectwo heretyków, nr. 5
Chesterton G. K.: Pięć zgonów wiary, nr. 7
Dobraczyński J.: Przemiana Szawła, nr. 14
Elzenberg H.: Gandhi w perspektywie dziejowej, nr. 12
Gołubiew A.: Z rozważań nad problemem literatury katolickiej, nr. 5
Gołubiew A.: Adam, nr. 10
Gołubiew A.: Katolickość Conrada, nr. 13
Granat W. ks.: O nowe spojrzenie na tomizm, nr. 14
Kłósak K. ks.: Materializm dialektyczny a fizyka współczesna, nr. 7
Kłósak K. ks.: Dialektyka a tradycyjna teoria ewolucji, nr. 11
Koniński K. L.: Ku pewności, nr. 15
Liénart A. kard.: Chrześcijanin wobec postępu wiedzy, nr. 8
Malewska H.: Wiek twórczego porywu, nr. 14
Maritain J.: Wielkość i nędza metafizyki, nr. 13
Miciński B.: Portret Kanta, nr. 6
Morstin-Górska M.: Norwid a współcześni, nr. 8
Quidam: Ksiądz Władysław Korniłowicz, nr. 6
Sławińska I: Jerzy Bernanos, nr. 12
Suchodolski B.: O wielorakości życia człowieka, nr. 12
Suhard E. kard.: Rozkwit czy zmierzch Kościoła (z listu pasterskiego), nr. 6
Suhard E. kard.: Zmysł Boży (z listu pasterskiego), nr. 11
Winowska M.: Św. Elżbieta Węgierska, nr. 15
Zawieyski Jerzy: Mąż doskonały, nr. 2—5

TREŚĆ ZESZYTU:

str.

GUSTAVE THIBON: MIECZ I KRZYŻ 193

STEFANIA SKWARCZYŃSKA: DRAMAT JERZEGO ZAWIEYSKIEGO 200

KS. WINCENTY KWIATKOWSKI: EXPERIMENTUM FIDEI W APOLOGETYCE NOWOCZESNEJ 226

C. S. LEWIS: LISTY STAREGO DIABŁA DO MŁODEGO . . 245

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

„Niewiara wierzących" 255

Święty — pustelnik — polityk 262

„Owoc czasu swego" 267

Mit Ulissesa, czyli zwycięstwo Eliot'a 269

Indie między tradycją i postępem 272

Nowoczesna technika czytania 275

„Zasięg umysłu" 281

Międzynarodowy przegląd filmowy 283

IN HOC
SIGNO
VINCES